Beilagen

zu den Werken über die

Theologie und Philosophie der Vorzeit

von

Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Zweites Heft:

Zu meiner Rechtfertigung.

Münster 1868.
Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

Beilagen

zu den Werken über die

Theologie und Philosophie der Vorzeit

von

Joseph Kleutgen,

Priester der Gesellschaft Jesu.

Zweites Heft:

Zu meiner Rechtfertigung.

Münster 1868.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

Zu meiner Rechtfertigung.

Als ich im Jahre 1852 den ersten Band meines Werkes über die Theologie der Vorzeit veröffentlichte, gab ich als Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, an, zu zeigen, daß die Gelehrten der neueren Zeit, welche sich, um die katholische Wahrheit besser zu vertheidigen, von der Theologie der vergangenen Jahrhunderte lossagten, sich zu ihrem eignen großen Nachtheile irreten; und schloß die Einleitung mit den Worten: „Gerade durch Festhaltung dessen, was sie verwarfen, und durch Ausbildung dessen, worin sie die Keime des Irrthums suchten, würden sie, was sie in unserer Zeit für nöthig hielten, errungen haben. Wenn es also ganz und gar dies ist, was ich in gegenwärtiger Schrift darzuthun mir vorgenommen habe, so ist die Absicht, in der ich sie verfasse, gewiß versöhnend. Wird sie in dieser aufgeregten Zeit nicht verkannt, und für blinden, parteiischen Eifer erklärt werden? Ich muß es fürchten: kann es aber nicht hindern.“

Man dürfte mich des Undankes zeihen, wenn ich über die Aufnahme, welche meine Arbeiten gefunden haben, klagen wollte: dieselbe war im Ganzen viel wohlwollender, als ich zu erwarten berechtigt war; und selbst die meisten derjenigen, welche der Richtung, die ich zu fördern suchte, mehr oder weniger abhold sind, haben minder über mich, als über Andere Beschwerde geführt. Nichtsdestoweniger hat sich jene Besorgniß, womit ich meine Schrift zu verfassen begann, als gegründet erwiesen: nicht bloß Befangenheit des Urtheils, sondern auch parteiische Bestrebungen sind mir vorgeworfen worden.

Meine Leser werden es mir, hoff' ich, leicht glauben, daß ich zur Abfassung von Streitschriften, wie die gegenwärtige ist, nur mit vieler Mühe mich entschließen konnte. Etwas anderes ist es, in wissenschaftlichen Untersuchungen fremde Ansichten besprechen, etwas anderes, wider Beschuldigungen sich eigens vertheidigen. Indem ich nun gleichwohl, freundschaftlichen Vorstellungen nachgebend, einiges zu meiner Rechtfertigung sagen will, glaube ich von dem erwähnten Vorwurf der Parteisucht beginnen zu müssen.

Freilich wenn derselbe nur in Blättern, wie die beiden Augsburger Zeitungen, von deren Berichten und Correspondenzen man mir erzählt hat, gemacht worden wäre, möchte es sich nicht der Mühe lohnen, davon zu reden. Aber auch in theologische Zeitschriften ist diese Klage übergegangen, und in einer derselben, welche seit vielen Jahren sowohl ihrer Haltung als ihrer Leistungen wegen in großer Achtung steht, wurde ausführlich und in sehr ernstem Tone von den Theologen, die man mit dem — hauptsächlich durch Frohschammer eingeführten — Schlagwort „Neuscholastiker" benennt, wie von einer großen, durch die Jesuiten mit vieler Umsicht geleiteten Partei geredet. Nicht nur die Thätigkeit mancher tüchtigen Talente, auch eine Zeitschrift von Bedeutung, so versicherte man, stehe unter dieser Leitung des Ordens, und nahm überdies keinen Anstand, auf die Vortheile, welche die Verbindung mit Rom gewähre, unumwunden hinzuweisen. Diese selbe Verdächtigung ward seitdem in andern periodischen Blättern, in Flugschriften und Büchern, und zwar meistens mit noch viel weniger Zurückhaltung fortgesetzt, und nicht selten dabei meiner namentlich gedacht. So sei es mir dann gestattet, hier zuvörderst mit aller Offenheit zu erzählen,

I.

Wie ich zur Verfassung meiner Werke veranlaßt worden.

Als ich jene Beschwerde oder Verdächtigung, es sind seitdem mehrere Jahre verflossen, zum ersten Male las, entsann ich mich, im Winter 1833, da ich noch an einer theologischen Facultät Deutsch-

lands studirte, meine Gedanken über den vielfachen Gegensatz, den unsere Zeit mit der vergangenen bilde, ausführlich zu Papier gebracht zu haben. Ich suchte die Schrift, welche ich seit dreißig Jahren nicht angesehen hatte, hervor: denn wohl wissend, wann die Ansichten über alte und neue Philosophie und Theologie, die ich jetzt habe, in mir entstanden waren, vermuthete ich, daß ich bei jener Gelegenheit sie bereits ausgesprochen hätte. Meine Vermuthung ward nicht getäuscht, und meine Leser wollen mir gestatten, ihnen hier einige der betreffenden Stellen mitzutheilen, besonders da dieselben manches enthalten, worauf ich bei dieser Gelegenheit ohnehin zurückkommen müßte.

Nachdem ich über die philosophischen Schulen der neueren Zeit, über die protestantische Theologie und unsere classische Literatur geredet, schickte ich der Betrachtung dessen, was von Seiten der Katholiken geschehen, unter der Ueberschrift: „Katholizität der Wissenschaft" diese Bemerkungen voraus:

„Wer im Katholizismus nur einige Zeit mit warmer und gläubiger Theilnahme gelebt hat, der wird erkannt haben, wie unrecht es ist, bestimmte Gränzen ziehen zu wollen, inner welchen der h. Geist die Kirche leite, und in ihr wirke; es wird ihm nicht entgangen sein, daß das Walten des göttlichen Geistes die ganze heilige Anstalt bis in ihre kleinsten Theile durchdringt, und von den Beschlüssen der Concilien bis zu den Orationen des Missale, von den wichtigsten Einrichtungen der Hierachie bis auf die liturgischen Vorschriften wird sich ihm eine Weisheit und Kraft geoffenbart haben, die er in solchem Umfange nur Gott zuschreiben kann. Sollte nun, wenn es die Gestaltung des äußern Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens nicht ist, allein die Wissenschaft, welche doch den Beruf hat, den Ungläubigen die Wahrheit zugänglich, den Gläubigen immer faßlicher und lebendiger zu machen, vom h. Geiste verlassen, und dem menschlichen Unvermögen ganz überwiesen sein? Niemand wird es behaupten. So wie nun allerdings nur die Lehre der Kirche über Glauben und Sitten in strengem Sinne unfehlbar ist, so daß jedes Wort festgehalten werden muß; in der Einrichtung des Gottesdienstes aber und in dem übrigen kirchlichen Leben nicht bloß Verunstaltung durch Mißbräuche, sondern auch von vornherein im Einzelnen eine minder zweckmäßige Bestimmung stattfinden kann: so wird auch keiner

behaupten, daß die Wissenschaft innerhalb der Kirche in allen Stücken vom Geiste Gottes unfehlbar richtig erhalten werde, und jeder vielmehr einräumen, daß auf ihre Gestaltung der Geist der Zeit, die Gegensätze in dieser, und selbst das politische und bürgerliche Leben großen und schädlichen Einfluß üben können. Nichtsdestoweniger gilt bei dem Katholiken gewiß dennoch auch für die Wissenschaft der Grundsatz: Quod semper, ubique et ab omnibus. Jene wissenschaftliche Form, in welcher denkende Gläubige den Inhalt ihres Glaubens ausprägten, und jene Resultate des über die geoffenbarte Wahrheit denkenden frommen Geistes, welche, während die aus dem Zeitgeiste gebornen jedesmal mit diesem und dem Sieg über ihn zerrannen, allgemein von den Gelehrten der Kirche angenommen wurden, und allen Wechsel der Zeiten überlebten; sie gehören gewiß zu den ächten Früchten der vom h. Geiste in einer so wichtigen Angelegenheit geleiteten Kirche. Wie nun die Irrthümer entweder nur alte in neuer Gestalt, oder doch aus früheren entwickelt sind; so soll auch die kirchliche Wissenschaft gegen sie in alter Kraft und Wahrheit gerichtet, und durch ihre Bekämpfung so ausgebildet werden, daß, was bereits errungen war, sich mehr und mehr bewähre. Das kann jedoch nur geschehen, wenn die Katholiken, wie im übrigen, so auch in der Wissenschaft unter sich treu zusammen, und fest halten an dem, was immer, überall und von allen, ich sage nicht bloß geglaubt, sondern auch was gelehrt und gedacht wurde. Alsdann haben sie sichern Boden und feste Waffen, und können, vielleicht wohl eine Zeitlang ohne erfreulichen Erfolg wider den Irrthum kämpfen, aber nicht dessen, was sie besitzen, beraubt werden oder gar unterliegen."

Nach Erwähnung dessen, was die Feinde der Kirche gethan, um die Bande, die ehemals Fürsten und Völker mit dem Oberhaupte der Kirche vereinten, zu lockern oder zu lösen, und den Verkehr der Heerde mit dem Hirten, wo nicht ganz zu hindern, so doch sehr zu verringern, gebe ich dann als Folge, daß die Einheit der Kirche aufhörte für uns eine lebendige zu sein und fahre — freilich in gar zu starken Ausdrücken — also fort: „Wer kann es läugnen, daß von jener Zeit an bei uns, den Citramontanen, das Ansehen des Papstes vielfach nur durch todten Glauben im Geiste und durch den todten Buchstaben in den Lehrbüchern festgehalten wurde. Jen=

seits der Berge sollte er bleiben, und während wir ihn und seinen Primat beständig im Munde führten, uns daheim thun und treiben lassen, was uns gefiel. Wir wollten unsere Sache auf eigene Faust verfechten und gegen neue Feinde uns die neuen Waffen selbstständig schmieden. — Ebenso ward die Verbindung mit der kirchlichen Vergangenheit abgerissen. Die Gegner suchten die Vollendung ihrer Freiheit darin, daß sie sich von allem lossagten, was früher gegolten hatte, und sich benahmen, als bauten sie ganz unabhängig von denen, die ihnen vorausgegangen, alles neu auf. Mit dieser Ueberhebung über die ganze vergangene Menschenwelt überraschten und verwirrten sie auch die Katholiken, so daß diese glaubten, es seien in der That ganz unerhörte Dinge an's Licht gebracht, und sich verlegen umsahen, wie da zu helfen wäre. Von jetzt an begann der Mißgriff, der bis auf unsere Tage öfters wiederholt worden ist. Der einzelne katholische Gelehrte wollte gegen den — wie er meinte — originellen Irrthum originell in der Vertheidigung der Wahrheit sein, isolirte sich dadurch in der Kirche, und hatte in seinem schweren Kampfe keinen Haltpunkt, als sich selbst . . . . Die alte Literatur ließ man jetzt ebenso ruhig in den Bibliotheken modern, als den Papst jenseits der Berge sitzen. Man meinte, alle früheren Leistungen ignorirend, einen ganz neuen Grund legen zu müssen, sonst sei keine Rettung: höchstens sah man noch hie und da einzelne Aussprüche und Formeln als Notizen aus der alten Zeit erscheinen."

„Dieser Mißgriff, wie groß er sein mochte, war dennoch auch wiederum verzeihlich. Wie der lebendige Verkehr mit dem Mittelpunkte der Kirche durch gewaltsame Maßregeln der Fürsten gehemmt wurde; so war auch durch die plötzliche Zerstörung der religiösen Orden, die im Besitze fast aller Schulanstalten waren, die Verbindung mit der altkirchlichen Wissenschaft abgerissen, und dies zwar nicht bloß, weil es auch für die Wissenschaft eine Art lebendiger Ueberlieferung giebt, sondern auch, weil das einmüthige Zusammenwirken aufhörte, und jeder Gelehrte auf sich allein angewiesen war. Leider ist es aber durch diese doppelte Lossagung von der Leitung durch das Oberhaupt der Kirche und dem Ansehen der kirchlichen Vorzeit dahin gekommen, daß Katholiken in ganz ernster Begeisterung sagen, ihre Wissenschaft habe nur in der Freiheit gedeihen können, und wohl gar den Feinden dankbar die Hand küssen, daß sie ihre

Fesseln gesprengt, das Wort des großen Kirchenvaters vergessend: für Cicero möge es hingehen, wenn er religio von relegere ableite; der Christ müsse es von religare ableiten. Und sollen wir denn in der Wissenschaft allein irreligiös sein? Wenn die h. Sache selbst nur auf dem Boden des Gehorsams gedeihen kann, darf die wissenschaftliche Betrachtung derselben sich außer diesem Boden stellen? Erblüht nicht auch der Wissenschaft die wahre Freiheit gerade durch den Gehorsam? . . . ."

„Wenn aus dieser Ansicht von der Katholizität der Wissenschaft die Verirrungen mancher neuerer Theologen begreiflich werden, so liefern hinwiederum diese Verirrungen einen thatsächlichen Beweis für die Richtigkeit jener Ansicht. Von jenen Theologen rede ich hier nicht, welche die Philosophie der Zeit ohne weiteres für die einzig mögliche Norm des Denkens hielten, und bemüht waren, bald das Kantische, bald das Schellingsche System zu einem christlich katholischen zu machen, fast den Rath befolgend, den man Rousseau gab: damit sein Buch christlich werde, in demselben überall statt des Wortes la nature das Wort le Createur zu setzen. Ich rede von den Gelehrten, welche es sich zur Aufgabe machten, an die Stelle der irreligiösen Philosophie ihrer Zeit eine bessere zu setzen. Fassen wir zunächst jene Schule ins Auge, welche sich im Gegensatze zur kantischen Philosophie bildete, die hermesische; so finden wir sofort, daß sich ihr Gründer in den Netzen fangen ließ, die er durchreißen wollte. Oder ist Hermes nicht dadurch irre geleitet worden, daß er Kant auf seinem Wege, dem Wege des Zweifels, folgte, und ihn für den einzig richtigen haltend, die Demonstration, die jener forderte, aber für unmöglich erklärte, zu liefern unternahm? . . . . Die Rationalisten wiesen nicht wie Kant alle wahrhaft religiösen Ideen von sich, und wollten sogar Christus auch als den Weltheiland anerkennen, aber nur insofern als in ihm die göttliche Vorsehung uns einen Idealmenschen geschenkt, der durch die Weisheit seiner Lehre und das Beispiel seines Wandels erlöse. Dieser Schule traten vorzüglich die Tübinger Theologen, wenn auch nicht so direkt und bestimmt, als Hermes der kantischen entgegen. Es war nun wider solche Gegner ohne Zweifel die Göttlichkeit der Person und Lehre des Heilandes, aber nicht weniger, ja wenn man auf die Wurzel des Irrthums sieht, noch mehr die Erlösung in wahr-

haft christlichem Sinne, mit alle den Wahrheiten, die sie einschließt oder voraussetzt, die Lehre von dem angeerbten Verderbniß des Menschen, dem genugthuenden Leiden Christi, der Neuschaffung durch die Gnade zur Hauptsache zu machen. Daran möchte es aber selbst Drey, nach seiner Encyclopädie zu urtheilen, fehlen lassen: Doch wage ich darüber nicht zu entscheiden und es scheint mir dieser Theologe viel mehr als andere noch in dem kirchlichen Alterthum zu wurzeln. Was indeß Hirscher betrifft, so dringt er freilich auf jene eigentlich christlichen Wahrheiten, und thut es mit warmen herzerhebenden Eifer: aber woher kommt es, daß er nun nichtsdestoweniger so viele Lehrpunkte, die mit denselben innigst verwoben, ja oft nur ein anderer Ausdruck derselben sind, als krassen Widersinn der alten Scholastik und Entstellungen des Evangeliums verwirft? Woher kommt es, wenn nicht daher, weil er meint, daß unserer Zeit ein großes Licht aufgegangen, in dem die christlichen Wahrheiten ganz anders zu deuten seien, als die früheren Jahrhunderte es vermocht, und nicht bemerkt, wie er in dieser Deutung von eben dem Geiste, dem er entgegen arbeitet, beeinflußt wird? ...."

„.... Ich kann mich aber auch nicht überzeugen, daß die neueste Schule, die eben jetzt beginnt im katholischen Deutschland Ruf und Ansehen zu erhalten, im Kampfe wider Hegel glücklicher sei, als die hermesische im Kampfe wider Kant; vielmehr habe ich aus den jüngsten Schriften des Herrn Günther die Ueberzeugung gewonnen, daß er, bei allem guten Willen, ebenso wohl als Hermes seinem Gegner den cardo rei zugesteht, und ihn dann dennoch glaubt widerlegen zu können .... Wer die Leistungen dieses Mannes kennt, wird es einem jugendlichen Gemüthe verzeihen, wenn es nur mit Schmerz von ihnen scheiden kann, und die Bangigkeit begreifen, mit der ich mein Urtheil niederschreibe ...."

„Diese neuen Schulen fehlten also dadurch, daß sie ihren Gegnern, die sie für originell hielten, nur mit ihrem katholischen Glauben entgegentraten, meinend die katholische Wissenschaft erst schaffen, oder doch so gut als umschaffen zu müssen. Man unterließ es, auf das, was in der Kirche schon geleistet, und bis auf unsere Zeit in der Wissenschaft anerkannt war, zurückzugehen, und darauf sich zu stützen. Darin nun offenbart sich nicht nur ein theoretischer Mißgriff, sondern auch ein praktisches Uebel. Unser Denken und Wissen

wird nicht fromm sein, wenn wir nicht unserer Schwäche uns bewußt, von Gott wünschen belehrt zu werden, und deßhalb nicht bloß für, sondern auch mit der Kirche, d. h. von ihr geleitet, unterstützt und bewaffnet, streiten, sei es in der einfachen Predigt, sei es in der wissenschaftlichen Behandlung des Glaubens. Der Satan kann in jeder Lichtgestalt erscheinen, und alles Gute erheucheln; aber eines ist, was immer Macht wider ihn hat — die Demuth. Wie ich fest überzeugt bin, daß die Männer, von denen die Rede war, ihren Gegnern nichts Unkatholisches, was sie als solches erkannten, eingeräumt haben; so bin ich auch weit entfernt, sie eines bewußten Mangels an Ehrfurcht und Unterwürfigkeit gegen die Kirche zu beschuldigen: der Feind des Lichtes hatte ihnen den Blick über ihr Verhältniß zu der Kirche und der Wissenschaft in ihr getrübt. Aber jene Bescheidenheit und Demuth, welche vor solchen Irrungen schützt, muß ich doch vermissen, wenn die Hermesianer so oft und so laut sagen, daß man bis auf ihre Tage in aller frommer Gutheit geglaubt, jetzt aber durch sie dahin gebracht werde, vernünftig zu glauben; wenn Hirscher sich mit derselben Heftigkeit, womit er die Lehren der alten Theologie, sich dabei gröblich wider das Dogma versündigend, angreift, wider so viele Anstalten und Einrichtungen der Kirche sich erhebt; wenn Günther die Gelehrten, die anders denken als er, mit bittrem Spott abfertigt und in aller Wahrheit verhöhnt, dann aber in seiner neuesten Schrift den h. Thomas von Aquin, nachdem er ihm seine neue Lehre vorgetragen hat, mit Bewunderung ausrufen läßt: Ein solches Wissen habe ich in Israel nicht gefunden ...."

„Die Aufschlüsse, welche die neue Philosophie gegeben haben soll, müssen an den verflossenen Jahrhunderten die Probe bestehen. Es genügt nicht, daß ein Gelehrter, sei er auch ausgerüstet mit der Kenntniß der Glaubenlehre und beseelt von Eifer für die Kirche, mit seinem in unsrer Zeit und mehr oder weniger unter ihrem Einflusse gebildeten Geiste an die Untersuchung gehe: was von den ersten Jahrhunderten an sich in den verschiedenen Epochen und verschiedenen Kämpfen in der Wissenschaft der Kirche bewährt hat, damit muß er ausgerüstet sein, darin wurzeln, davon getragen werden. Denn haben auch die Alten, (wie man versichert) über die jetzt schwebenden Fragen, namentlich über das Bewußtsein und die Theorie des Erkennens nicht viel philosophirt, so wird doch der mit ihnen

vertraute und von ihnen belehrte Forscher nicht verlegen sein zu bestimmen, was sie zu der neuen Lehre vom Bewußtsein und den aus ihr entwickelten Weltanschauungen sagen würden. In der Art, wie sie spekuliren, wird er ihre Theorie von der Spekulation, dem Ausgangspunkt, der Methode und ihre Ansicht von der Verständigung über die Glaubenslehre finden. Jede Wissenschaft aber, welche, was Jahrhunderte hindurch in der Kirche unter den Gelehrten allgemein gegolten, als falsch erscheinen läßt, und jede Theorie der Erkenntniß, nach welcher, wie dies in der hermesischen und güntherischen der Fall ist, das in der Kirche stets geübte Denken als verfehlt zu bezeichnen ist, darf man mit Zuversicht als unkirchlich und darum als unwahr betrachten. Wenn Günther bis auf den h. Augustin zurückgeht, um für sich und Cartesius im kirchlichen Alterthum einen Gewährsmann zu finden, und es beklagt, daß man mehr als zwölf Jahrhunderte hindurch auf anderm Wege, als den Augustin eröffnete, gewandelt sei; so redet er von der Erkenntniß-, wie die Protestanten von der Glaubenslehre. Luther hat diesen zufolge die Wahrheiten, welche zwölf Jahrhunderte lang in der Kirche verkannt waren, wieder an's Licht gebracht. — Jene Prüfung der neuen, je großartigeren desto gefährlicheren Wissenschaft an der alt kirchlichen ist freilich eine Aufgabe, die in ihrem ganzen Umfange die Kräfte des Einzelnen übersteigt: aber bis nicht auf diese Weise durch das Zusammenwirken aller Kräfte die Wissenschaft wieder katholisirt sein wird, werden — das lehrt die Erfahrung — immer neue Ideen und Systeme in der katholischen Welt wie Gespenster umherschwärmen."

Dieses also waren die Gedanken, die sich in mir während meiner theologischen Studien in Deutschland ausgebildet hatten. Man wird nicht läugnen, daß es dieselben sind, die meinen Werken zu Grunde liegen. Als ich sie niederschrieb, ging ich zwar schon mit dem Gedanken um, in den Orden zu treten, aber hatte noch nie ein Mitglied desselben gesehen [1]), noch mit irgend einem brieflich verkehrt. Auch von den in jesuitischen Anstalten gebildeten Geistlichen, deren

---

1) In einem Buche, das es nicht verdient, näher bezeichnet zu werden, wird allerdings das Gegentheil behauptet: allein ich bemerke für diejenigen, die es möchten gelesen haben, daß alles, was darin von meiner Jugend erzählt wird, Unwahrheit ist.

es in jener Zeit bei uns sehr wenige gab, hatte ich erst eben einen oder den andern kennen gelernt. Ja, ich hatte so viel ich mich erinnern kann, außer Maldonat's Commentar kein Werk eines Jesuiten gelesen, eines neueren ganz gewiß nicht. Daher war ich auch nicht gewiß, ob ich in dem Orden eine Wissenschaft, wie ich glaubte sie wünschen zu müssen, finden würde, eine Wissenschaft nämlich, welche in dem katholischen Alterthume wurzelnd von diesem aus, was der Zeit Noth thue, gestalte. Denn ich hatte im Eingange der Schrift, aus welcher ich einige Stellen mitgetheilt habe, auch die Gründe angegeben, welche mich bewögen, Deutschland zu verlassen, um in die Gesellschaft Jesu einzutreten, und bemerke am Schlusse nach jener Betrachtung der neuen und alten Zeit: „Und möge ich vielleicht auch in den Orden eine veraltete und unbrauchbare Wissenschaft finden, so soll mich dies nicht irre machen. Denn auch Kunst und Wissenschaft sind untergeordnete Güter, gehören nicht zu denen, welche der Heiland uns gelehrt hat vor allen andern zu suchen."

Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß ich die oben mitgetheilten Ansichten nicht durch eine nähere Bekanntschaft mit der Philosophie und Theologie der vergangenen Jahrhunderte erhalten hatte: — wie sollte ich zu dieser gekommen sein? — aber ich glaubte aus allgemeinen Grundsätzen also folgern zu dürfen. Es schien mir ganz unannehmbar, daß in den verflossenen Jahrhunderten der Kirche, gerade als die Segnungen der einzig wahren Religion am meisten verbreitet waren, so viele große Männer für die katholische Wissenschaft nichts von Bedeutung geleistet hätten; daß es in unserer, mit aller Macht wider das Reich Christi ankämpfenden Zeit ungläubigen Protestanten vorbehalten gewesen, die Wissenschaft auf den rechten Weg zu bringen, und ihre wahren Prinzipien erst zu entdecken. Alles, was seit dem Beginn des Mittelalters bis in's vorige Jahrhundert von katholischen Forschern geleistet war, zu verwerfen, oder doch unbenutzt zu lassen, schien mir mit dem Geiste des Katholizismus ebenso zu streiten, als mit dem Geiste des Protestantismus und jenes Philosophismus, in den er ausgelaufen ist, überein zu stimmen. Das Wenige aber, was mir aus der Wissenschaft der Vorzeit bekannt war, bestärkte mich in der Erwartung, daß diese die unbehagliche Leere, welche die Beschäftigung mit den Leistungen der neuen Zeit in mir zurückließ, ausfüllen, und aus dem unsichern Halbdunkel,

in das ich mich versetzt sah, zur Bestimmtheit und Klarheit mich bringen möchte.

Obschon nun diese Hoffnung, als ich nach meinem Eintritt in den Orden mit den großen Theologen der Vergangenheit mehr und mehr bekannt wurde, sich mir als gegründet erwies; so verflossen doch viele Jahre, ehe ich den Gedanken faßte, zur Wiederbelebung des Studiums, dessen Wohlthaten ich in mir erfuhr, durch schriftstellerische Thätigkeit beizutragen. Die Verhältnisse, in denen ich lebte, konnten mich auch nicht dazu veranlassen. Kaum das männliche Alter beginnend ward ich mit der Unterweisung unserer Ordensjugend in den schönen Wissenschaften beauftragt, und lebte in der Einsamkeit des schweizerischen Städtchens Brig. Im Jahre 1843 nach Rom gerufen, erhielt ich Beschäftigungen, die mir zwar viele Mußestunden übrig ließen, aber in keine nähere Verbindung mit den Studienanstalten unseres Ordens brachte. Erst nachdem die Revolution von 1848 diese zerstört, und uns aus unsern Häusern vertrieben hatte, faßte ich in der nun noch größeren Muße den Gedanken, über die Theologie der Vorzeit zu schreiben, und gerade, als ich von meinen Obern und Mitbrüdern getrennt, außerhalb Rom's in einer befreundeten Familie lebte, begann ich im Jahre 1850 die Vorarbeiten und schrieb die ersten Abhandlungen. Noch im selben Jahre nach Rom und zu meinen früheren Beschäftigungen zurückgekehrt, setzte ich dann in den freien Stunden die unternommene Arbeit fort. Dies alles theile ich mit, damit man sehe, daß die Abfassung meiner Werke eine rein persönliche Angelegenheit ist. Wenn ich durch dieselben etwas Gutes geleistet habe, so hat mich ohne Zweifel dazu die Bildung, die ich im Orden empfangen habe, in Stand gesetzt; aber kein Oberer und kein Mitglied desselben hat auch nur durch ein Wort mich zu der Unternehmung veranlaßt, oder in der Ausführung irgendwie beeinflußt. Weder über die Anlage und Richtung des Ganzen, noch über die Behandlung des Einzelnen habe ich auch nur einen Rath geschweige denn eine Weisung erhalten.

Indessen hatte ich schon im Jahre 1846 eine kleine Schrift „über die alten und die neuen Schulen," in der meine Ansicht über alte und neue Philosophie und Theologie bereits ausgesprochen wurde, veröffentlicht. Weil ich in derselben einen Vergleich des preußischen und jesuitischen Schulplans anstellte, hielt ich es für besser, nur

meine Vornamen: J(oseph), W(ilhelm), Karl auf den Titel zu setzen. Auch zur Abfassung dieser Schrift hat mich nichts bewogen, als die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was sie enthält: meine Oberen haben genehmigt, daß, was ich aus eignem Antrieb geschrieben hatte, so wie ich es geschrieben hatte, gedruckt würde; das ist all der Einfluß, den sie auf die Entstehung dieses Werkleins geübt haben: und meine Ordensgenossen haben dasselbe gelesen, ohne auch nur zu wissen, von wem es verfaßt war.

Befand ich mich demnach in Rom und im Orden selbst, dem ich anzugehören das Glück habe, was meine wissenschaftlichen Bestrebungen angeht, in wahrer Abgeschiedenheit, so hatte ich noch viel weniger Verbindung mit der Gelehrtenwelt in Deutschland. Erst das Erscheinen meiner Werke hat in diesen letzten Jahren mich in einige Berührung mit derselben gebracht. Die Gelegenheit ward durch die zeitweilige Anwesenheit einiger Gelehrten in Rom geboten. Auch mit Clemens habe ich die ersten Worte mündlich gewechselt, als er, nämlich wenige Wochen vor seinem Tode, schon sehr krank, hieher kam. Mit keinem andern Gelehrten, selbst nicht unsers Ordens, stand ich je, oder stehe ich jetzt in fortlaufenden Briefwechsel: nur höchst selten und aus besonderer Veranlassung schrieb oder empfing ich Briefe. Außer den Briefen aus Rom und der Abhandlung über den Ontologismus, die im Katholiken veröffentlicht wurden, ist nur ein von mir verfaßter Aufsatz, und dieser zwar ohne daß ich es veranlaßte, in einer Zeitschrift gedruckt worden. Daß der Katholik in eine periodische Zeitschrift umgewandelt war, und welche Richtung er von vornherein für die seinige erklärt hatte, erfuhr ist erst lange Zeit nachher, und Jahre vergingen, ehe ich ihn zu lesen begann. Man wundere sich über diese meine Zurückgezogenheit nicht. Freilich erforderte der Zweck, dem ich meine Bestrebungen widmete, daß ich die Ansichten der neueren Gelehrten und insbesondere der deutschen kannte: aber diese Kenntniß glaubte ich besser aus Büchern als durch Briefe und Zeitschriften mir verschaffen zu können. Denn ich hatte es mit der Wissenschaft und ihren großen Fragen, und nicht mit heute auftauchenden und morgen verschwindenden Erscheinungen zu thun. — Aus allem diesem wird denn auch Herr Professor

Dieringer begreifen, daß ich mir nicht einbilden kann, eine genauere Kenntniß deutscher Zustände als er zu besitzen [1]).

Durch alles Bisherige möchte ich nun wohl gegen die Anschuldigung, im Dienste einer Partei zu arbeiten, hinlänglich gerechtfertigt sein; es wäre denn, daß man einwendete, die Wahrheit desselben werde durch nichts anders als durch meine Aussage verbürgt. Darauf könnte ich entgegnen, womit denn meine Beschuldiger ihre Behauptungen erhärtet haben; und ob sie, wenn sie Dinge aussagen, die sie weder wissen noch wissen können, bloß deßhalb, weil sie Uebles von ihrem Nächsten reden, mehr Glauben verdienen: aber ich bitte vielmehr jene, welche eine solche Einwendung erheben möchten, diese Blätter aus den Händen zu legen; an sie sind meine Worte nicht gerichtet.

Es sei mir jedoch gestattet, von der mir persönlichen Frage zu der allgemeinen überzugehen, ob man mit Grund das Dasein der fraglichen Partei behaupte. Direkte Beweise weiß man nicht vorzubringen: so müßten also die Erscheinungen, die als Thatsachen vorliegen, so beschaffen sein, daß man sie nur durch die Annahme jener Partei erklären könnte. Wohlan, welches sind denn die thatsächlichen Erscheinungen? Es haben sich in jüngster Zeit viele Stimmen zu Gunsten der ehemaligen philosophischen und theologischen Wissenschaft erhoben, sie haben Aufmerksamkeit erregt und Beifall gefunden, und die Bewegung der Geister wird alle Tage stärker. Aber muß man, um sich dieses zu erklären, annehmen, daß es eine Partei gebe, die im Geheimen das Wirken der ihr Angehörigen und selbst Anderer leite? Man sollte erstlich bedenken, daß jene Zurückwendung zur Wissenschaft der Vergangenheit nicht bloß in Deutschland, sondern gleichzeitig in Frankreich, in England, in Italien sich kundgiebt. Soll denn die Partei, die man annimmt, so großartig sein, daß sie ihre Netze über ganz Europa ausdehne, und in so kurzer Zeit eine so große Anzahl von Gelehrten der gebildetsten Völker umgarne? Man sollte ferner nicht übersehen, daß jener Umschwung nicht bloß auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie eingetreten ist. Vielmehr war es gerade das Gebiet der Geschichte, auf dem man anfing über die Ereignisse, die hervorragenden Persönlichkeiten und das Völker-

---

1) Th Literaturblatt Nr. 6. 1868. S. 184.

leben des Mittelalters ein ganz anderes Licht zu verbreiten, als worin man es seit den letzten Jahrzehnden des vorigen Jahrhunderts darzustellen bemüht war. Und gilt nicht dasselbe von der Literaturgeschichte? Redet man in ihr heutzutage nicht in ganz anderer Weise von den Dichtungen des Mittelalters als früher, so zwar daß man mit aller Zuversicht in eben jenen Jahrhunderten, auf deren Rohheit und Finsterniß man sonst mit Geringschätzung zurückblickte, ein dem jüngsten längst vorausgegangenes Zeitalter der Classicität anerkennt? Die Baukunst und Malerei des Mittelalters konnten nie ganz mißkannt werden; denn ihre Werke standen vor den Augen aller: doch wurden auch sie im vorigen Jahrhundert gewiß nicht geschätzt und benutzt, wie in dem laufenden; dehnt sich ja die Nachahmung bis auf die Verzierungen der liturgischen Bücher und den Schnitt der Kirchengewänder aus. Muß man nun die Bestrebungen, den Ruf der alten Philosophie und Theologie wieder herzustellen, und ihre Leistungen für die Ausbildung der Wissenschaft zu benutzen, muß man sie nicht in Verbindung mit dieser allgemeinen Richtung der Zeit betrachten? Betrachtet man sie aber so, bedarf es da, um sie zu erklären, noch der Annahme einer im Dunkeln wühlenden Partei?

Wer in der Ehrenrettung einer Wissenschaft, die in der katholischen Kirche ausgebildet und von ihr hochgeschätzt und empfohlen war, keine Wohlthat der göttlichen Vorsehung sehen mag: müßte der nicht wenigstens, bei ruhiger Ueberlegung, sich diese ganze Zurückwendung zur Vergangenheit als eine in der Geschichte der Menschheit so gewöhnliche Rückwirkung erklären? Es wird ja doch nicht in Abrede gestellt, daß man seit dem vorigen Jahrhundert die Verachtung und Herabwürdigung der katholischen Vorzeit bis in's Widerliche und Abentheuerliche gesteigert hatte. So lange man von der neuen Speculation eingenommen, um nicht zu sagen berauscht war, mochte man wenig daran denken, die von allen Seiten ertönenden Anklagen der alten zu untersuchen. Seitdem nun aber die neuen Lehrgebäude, welche so glänzende Erfolge versprachen, eines nach dem andern zusammengefallen waren: lag es doch gewiß nahe, daß man, besonders katholischer Seits, auf das, was ehedem und Jahrhunderte lang gegolten, zurücksah, vermuthend, daß die Vorzeit, wie in so mancher anderer Rücksicht, so auch in Betreff der speculativen Wissenschaften verkannt worden sei. Nehmen wir ja eine ähnliche Zurückwendung

selbst unter den Protestanten wahr. Freilich sie haben keine ihnen angehörige Vorzeit, zu der sie zurückkehren können, keine Ueberlieferung, der sie vertrauen dürfen: darum wissen sie nach all den fehlgeschlagenen Versuchen, eine neue Wissenschaft in's Dasein zu rufen, nicht mehr wo aus wo ein. Nichtsdestoweniger denken doch nun auch sie ernstlich daran, nicht etwa bloß critische Commentare zu den Schriften Aristoteles zu verfassen, sondern auch seine Lehre wieder zu der ihrigen zu machen, und der Kreis, der sich um Trendlenburg bildet, scheint immer ausgedehnter zu werden. Muß man geheime Schliche und Ränke annehmen, um eine solche Erscheinung zu begreifen?

Um wie viel näher aber lag es uns Katholiken, nachdem es einen solchen Verlauf mit der neuprotestantischen Wissenschaft und den Versuchen, sich mit ihr zu befreunden, genommen, zur ersten Frage zurückzukehren, zur Frage nämlich, ob denn in der That, wie man seit Kant behauptet hatte, die alte Wissenschaft grund- und bodenlos gewesen. War ja doch diese Wissenschaft, die man bei Seite schob, gerade die Wissenschaft der katholischen Kirche, in sofern wenigstens, als sie in jener Zeit sich ausbildete und allgemeine Geltung hatte, da die Kirche, Dank dem Glauben der Völker und Fürsten, ihr Ansehen in der Leitung und Beaufsichtigung nicht nur des Unterrichts, sondern aller Thätigkeit der Gelehrtenwelt am freiesten zur Anwendung brachte. Zu dem allen kommt nun noch, daß die Kirche, auch seitdem die Bemühungen die alte Wissenschaft wieder herzustellen begonnen haben, schon mehremalen sich zu Gunsten derselben ausgesprochen hat. Schon in dem Breve wider Hermes wird als Grund seiner Verirrung angegeben, daß er den Weg der Väter verlassend einen neuen gesucht; viel bestimmter aber wider Bonetty's Anschuldigung die alte Schule in ihren Häuptern in Schutz genommen. Auch im apostolischen Sendschreiben über Günther's Werke werden insbesondere seine Ausfälle wider die Schulen gerügt, und auf eine frühere Verurtheilung derselben zurückgewiesen. Endlich aber, als der Kampf heftiger zu werden drohte, erfolgte die förmliche Entscheidung, daß allerdings auch in unsern Tagen die Methode und Prinzipien der Scholastik festzuhalten seien. Und wann solche Thatsachen vorliegen, dann glaubt man noch, um die wachsende Bewegung zu Gunsten der vorzeitlichen Wissenschaft begreiflich zu finden, geheime Umtriebe einer Partei annehmen zu müssen?

Aber freilich, was haben wir nicht erlebt? Während der ganze katholische Erdkreis diese Erlasse des höchsten Hirten mit Ehrfurcht aufnimmt, und die große Mehrheit der Bischöfe nicht bloß thatsächlich, sondern durch ausdrückliche Erklärungen und öffentliche Denkschriften dem h. Vater beistimmt: wagen es einige Lehrer deutscher Hochschulen, auch jene Erlasse den Einflüssen der Partei zuzuschreiben. Nun ja, und wenn ein Engel vom Himmel käme, uns zu belehren, so hätten ihn die Jesuiten herniedergezaubert und ihm, was er sagen müsse, eingeflüstert: denn alles ist diesen Gelehrten wahrscheinlicher, als daß sie geirrt. Hat denn Pius IX. über die alte Wissenschaft in der neuen Zeit etwas anderes gesagt, als was gleich beim Beginne dieser Sixtus V. in einer feierlichen Bulle ausführlich erklärte, und so viele Päpste vor und nach ihm den gelehrten Schulen immer von neuen in Erinnerung brachten? Wie viel weiser und zwar christlich weiser würde es sein, wenn man mit Glauben und Vertrauen auf den Leuchtthurm hinblickte, den Gott uns in den Stürmen der Zeit errichtet hat, und nach ihm die Fahrt des eignen Schiffleins lenkte. Man würde dann in dem neu erwachten Eifer für die altkatholische Wissenschaft eine Bewegung wider den bösen Geist der Zeit, den Geist des Unglaubens und des Umsturzes erkennen, die zwar als Rückwirkung auf naturgemäßem Wege, aber deßhalb nicht ohne den Einfluß der göttlichen Vorsehung entstanden, und würde sie freudig begrüßend, nur darauf bedacht sein, die Uebertreibungen, welche mit Reactionen immer verbunden sind, zurückzuhalten. Hiezu aber ist nothwendig, daß man sich vor allem in leidenschaftsloser Ruhe Rechenschaft davon gebe,

II.

Um was es sich handele?

Um diese Frage mit Bestimmtheit zu beantworten, sind, glaube ich, zwei Stücke zu erwägen, erstlich, welches die alte Wissenschaft sei, die gerechtfertigt und wiederbelebt, zweitens, in wie fern sie ge-

rechtfertigt und wieder belebt werden soll. Ueber das eine und das andere habe ich mich in meinen Werken umständlich und ohne Zweideutigkeit ausgesprochen: und kann daher hier nur schon Gesagtes wiederholen. Es ist das in Vertheidigungsschriften sehr gewöhnlich der Fall, und eben darin lag einer der Gründe, die mich von der Verfassung der gegenwärtigen abschreckte. Ich erklärte also, daß ich unter der Theologie der Vorzeit jene Theologie verstehe, die vom elften Jahrhundert bis in die Mitte des achtzehnten in der katholischen Kirche die herrschende war, und ebenso unter der Philosophie der Vorzeit diejenige, welche bis in das achtzehnte Jahrhundert auf den katholischen Schulen allgemein gelehrt, und von den Theologen für die heilige Wissenschaft benutzt wurde [1]). Ich zeigte zugleich, weshalb ich demzufolge fast ausschließlich die scholastische Theologie und Philosophie zu betrachten habe. Aber was ich jetzt insbesondere hervorheben muß, es handelte sich bei mir nicht um die Rechtfertigung und Wiederherstellung irgend einer besonderen Richtung oder Schule der ehemaligen Wissenschaft. Davon hielt mich schon der Gedanke ab, der mich beim Entwurfe und der Ausführung meiner Werke leitete, ja der in früher Jugend entstanden, mich nie verlassen, und stets all mein Wirken und Streben durchdrungen hat. Dieser Gedanke ist folgender: Im vorigen Jahrhundert ist der Geist, welcher der christlich katholischen Wahrheit, ja aller Religion widerstrebte, in der europäischen Menschheit zu einer furchtbaren Macht gekommen, und hat, was er anstrebte, zum großen Theile durchgesetzt. Um zu seinem letzten Ziele, der Vertilgung des Christenthums, zu gelangen, suchte er alle Anstalten, Einrichtungen und Gewohnheiten, die dasselbe hervorgebracht hatte, zu zerstören. Sein lautestes Schlagwort, das aber zugleich seinen tiefsten Gedanken ausdrückte, war: „Die neue Zeit! die neue Aera!“ d. i. die bestehende Ordnung der Dinge ist zu stürzen, und das gesammte Leben und Denken der Völker umzuwandeln. Zu dem Vielen also, das er wirklich theils durch Ränke und Künste der Verführung, theils durch unerhörte Gewaltthätigkeiten beseitigte, gehörte auch die kirchliche Wissenschaft. Wie nun so viele Katholiken zwar ihrem Glauben treu blieben, aber dennoch sich be=

[1]) Theol. d. Vorz. Bd. 1. S. 26. (Erste Aufl. S. 18.) Phil. d. Vorz. Bd. 1. S. 1.

thören ließen, mit diesem Geiste der neuen Zeit wider kirchliche Einrichtungen und Stiftungen, als da sind Klöster, Missionen, Wallfahrten, Prozessionen u. s. w. zu eifern; so haben auch gar viele, wenn nicht die meisten Gelehrten, welche die katholische Wahrheit ernstlich und gläubig vertheidigten, sich verleiten lassen, die altkirchliche Wissenschaft mit Geringschätzung zu betrachten, oder auch anzufeinden, und bessere Grundsätze des Wissens gerade bei den Feinden des Glaubens zu suchen. Dieses so folgenreiche Vorurtheil ist zu zerstören, und die Ueberzeugung zu verbreiten, daß wir vielmehr, was uns der gottlose Geist der Zeit entrissen hat, wieder in unsre Gewalt bringen, und als das Erbtheil unserer Väter vertheidigen, benutzen, vermehren müssen. — Bei einer solchen Ansicht der Dinge konnte es mir gewiß nicht in den Sinn kommen, dahin zu arbeiten, daß unter dem Namen der Wissenschaft der Vorzeit irgend eine besondere Richtung derselben zu Ehren komme.

Wer in der Geschichte der Theologie nicht ganz Fremdling ist, wird einräumen, daß der h. Thomas von Aquin als der hauptsächliche Vertreter der scholastischen Wissenschaft gelten muß, und gewiß nicht bloß in der nach ihm sich benennenden Schule das größte Ansehen genoß. Mit seiner Lehre also mußte ich mich vorzugsweise beschäftigen. Dennoch durfte er in meinem Werke nicht anders, als in der Geschichte erscheinen. Gewiß ist es, wie Baronius in seinen Anmerkungen zum römischen Martyrologium sagt, erstaunenswerth, welches Lob nicht bloß einzelne Gelehrte, Universitäten, geistliche Orden, sondern auch Concilien und Päpste dem h. Thomas gespendet haben, und letztere zwar in Denkschriften, die eigens dazu erlassen wurden, theologischen Schulen zu empfehlen oder auch vorzuschreiben, daß sie den englischen Lehrer sich zum Führer wähleten, und von seiner Bahn nicht abwichen. Nichtsdestoweniger standen in der Kirche auch manche jener Theologen, die in vielen und mitunter in wichtigen Punkten dem h. Thomas widersprachen, der h. Bonaventura, Duns Scotus, Suarez in hoher Achtung, und auch ihrer ward in apostolischen Erlassen, wenn auch nicht so oft und in derselben Weise mit Auszeichnung gedacht. Viel weniger noch hat die Kirche auch nur geduldet, daß irgend eine der Schulen, die im Laufe der Zeit sich bildeten, zu ausschließlicher Geltung komme. Neben der thomistischen ward der scotistischen und augustinianischen ihre Berechtigung

zuerkannt, und eben so wenig den Theologen unseres Ordens oder andern einzelnen Gelehrten verwehrt, sich keiner der schon bestehenden Schulen ganz anzuschließen, sondern manche ihnen eigenthümliche Meinungen zu vertreten.

Demzufolge habe ich nicht selten außer dem h. Thomas jene anderen berühmten Scholastiker reden lassen, und wenn unter diesen am öftesten Suarez, so glaubte ich auch darin dem Thatbestand getreu zu bleiben. In allen geschichtlichen Darstellungen der philosophischen oder theologischen Literatur, die ich kenne, wird Suarez als der bedeutendste Vertreter der neueren Scholastik angeführt. Was dann die besonderen Schulen betrifft, so habe ich freilich geglaubt in der großen Frage über den Realismus wider die Nominalisten und Formalisten reden zu müssen. Sie ist eine Fundamentalfrage, von deren Lösung die Richtung der gesammten Philosophie, und deßhalb auch, zum Theile wenigstens, die theologische Speculation abhängig ist. Zudem gehört die Anklage, daß die Scholastik sich in Nominalismus aufgelöst, und dadurch die Verirrung der neueren Skepsis veranlaßt habe, zu einer der gewöhnlichsten, und tritt auch sowohl bei Hermes als bei Günther in den Vordergrund. Ich mußte also nachweisen, daß der Realismus des h. Thomas, welcher vom Nominalismus und Formalismus gleich weit entfernt ist, zu aller Zeit die vorherrschende, und gerade in der neueren Scholastik so gut als die allein herrschende Lehre war; daß man aber auch bei ihrer Vertheidigung wider jene zwei Extreme bis zu den Gedanken vordrang, welche nur zu entwickeln waren, um ebenso in neuerer Zeit den Criticismus auf der einen und die Alleinslehre auf der andern Seite zu überwinden.

Anders verhielt es sich mit der großen Streitfrage, welche die Theologen des Dominicaner-Ordens und der Gesellschaft Jesu theilte. Weder Hermes und Günther, noch andere Dogmatiker unserer Zeit ließen sich in diese Untersuchungen ein, und die Anklage, die man in Betreff des Streites hie und da erhub, bezog sich nur auf die Art und Weise, wie er geführt worden sei. Daher konnte ich mich darauf beschränken, in der Abhandlung über die Geschichte der Theologie einige Worte darüber zu sagen. Denn hatte ich mir gleich die Aufgabe gestellt, die Beschwerden, welche man wider die Vorzeit führet, so zu widerlegen, daß ich dadurch die Bekanntschaft und Be-

nutzung der alten Wissenschaften erleichtere; so hatte ich es doch, meiner ausdrücklichen Erklärung zufolge, nicht unternommen, eine vollständige Theologie im Geiste der Vorzeit zu liefern. (Nichtsdestoweniger, es sei erlaubt, dies im Vorübergehen zu bemerken, besteht ein sehr großer Theil der Rezension des Herrn Prof. Dieringer darin, daß er in emphatischen Tone alle Fragen aufzählt, welche in meinem Werke keine Erörterung gefunden.) So bedeutungsvoll nun ferner die Untersuchungen, welche Molina veranlaßte, sowohl in der Gottes- als in der Gnadenlehre sein mögen; so sind sie doch nicht der Art, daß ohne ihre Erledigung in den übrigen Abschnitten nicht vorangeschritten werden könnte. Denn sie gehören nicht sowohl zu jenen, auf welchen das theologische Lehrgebäude ruht, als vielmehr zu denen, in welchen es gipfelt, d. i. zu den letzten und schwierigsten, die der Menschengeist unternehmen kann. Weil ich aber aus diesen Gründen die große Streitfrage umgehen konnte, so glaubte ich es auch zu müssen. Ich durfte doch wohl voraussehen, daß bei weitem die meisten, welche sich, als ich zu schreiben begann, mit der Theologie und Philosophie befaßten, so gelehrt sie übrigens sein möchten, mit der Wissenschaft der Vorzeit wenig oder gar nicht vertraut seien. Darum glaubte ich in einem Werke, das beitragen sollte, die abgerissene Verbindung mit der Vergangenheit erst wieder herzustellen, die verwickelten und schwierigen Untersuchungen nicht häufen zu sollen: besonders wenn sie zu jenen gehörten, welche sowohl in der öffentlichen Meinung als vor dem Richterstuhl der Kirche ohne Abschluß geblieben. Noch mehr aber bestimmte mich, gerade diese Streitfrage unberührt zu lassen, der Wunsch, meinem Werke den Charakter zu bewahren, den man ihm abzusprechen bemüht ist. Eben diese Rücksicht leitete mich auch in der Behandlung mancher andern Fragen, über welche ebenfalls zwischen den Thomisten und der Mehrzahl der Schriftsteller unsers Ordens gestritten wurde. Ich konnte dieselbe theils wegen der scharfen Anklagen, welche durch sie veranlaßt worden, nicht übergehen. Die Anklagen aber waren meistens gegen die thomistischen Ansichten gerichtet. Indem ich also diese wider ungerechte Angriffe in Schutz nahm, legte ich zugleich die Gründe vor, weßhalb andere Scholastiker sie glaubten nicht annehmen zu müssen. So verfuhr ich, weil ich die Wissenschaft der Vorzeit im Großen und Ganzen im Auge hatte, und mein Zweck vollkommen

erreicht war, wenn man gegen diese wieder Hochachtung und die Ueberzeugung gewann, daß sie zur Vertheidigung, Erläuterung, Verbreitung der katholischen Wahrheit in unsrer Zeit benutzt werden könne und müsse.

Nicht so andere, die nach mir der scholastischen Wissenschaft das Wort geredet haben. Sowohl Plaßmann als von Schäzler bemühen sich darzuthun, daß eine Rückkehr zur Theologie und Philosophie der Vorzeit nur dann ersprießlich sein werde, wenn sie eine Rückkehr zur streng thomistischen Schule sei, mit dem Unterschiede, daß Plaßmann sich ohne weiteres an die neuesten Thomisten, namentlich an Goudin anschließt, nicht zweifelnd, daß sie mit den älteren im vollen Einklange seien, während von Schäzler uns vielmehr zu diesen zurückführen will. Beide aber wollen eine enge Anschließung an die thomistische Schule, gerade insofern als diese mit den übrigen und insbesondere mit der jesuitischen einen Gegensatz bildet. Sie haben sich also über die oben erwähnte und über andere Streitfragen verbreitet, und alles aufgeboten die Ansichten der Thomisten unsern Zeitgenossen zu empfehlen, jene der Theologen unseres Ordens aber in ein nachtheiliges Licht zu stellen. Ob sie daran wohl gethan, ob sie hoffen durften, daß die Erneuerung dieser Streitigkeiten beitragen werde, die Schätze des Wissens, die in der katholischen Vorzeit verborgen sind, unsern Zeitgenossen zugänglicher zu machen, und durch Hochachtung dessen, was wir Katholiken als unser gemeinsames Erbtheil betrachten müssen, die Gemüther zu einigen; ob sie nicht vielmehr fürchten mußten, daß sie die Gedanken Vieler nur noch mehr verwirren, und das einmüthige Streben nur noch mehr hindern würden, weiß ich nicht: aber dies weiß ich, daß unsere Wege auseinander gehen. Ich sagte so eben, mein Zweck war, die Ueberzeugung mehr und mehr zu verbreiten, daß die Leistungen der katholischen Vorzeit hochzuschätzen und auch in der Gegenwart, ja gerade jetzt vorzüglich zu benutzen seien. Wenn man nun sich hiemit nicht begnügt, sondern was unserer Zeit Noth thue, darin sucht, daß den Lehren irgend einer der besonderen Schulen, welche immer diese sei, der Vorzug zuerkannt werde: so ist das eine ganz andere Unternehmung, und eine solche, die mit dem mich leitenden Gedanken, wie aus dem oben Gesagten einleuchtet, unverträglich ist. Handelt es sich also bei Plaßmann und von Schäzler darum, die Lehre der

Dominikaner in unserer Zeit zur Geltung zu bringen; so handelt es sich deßhalb bei mir nicht darum, der Lehre der Jesuiten Anhänger zu werben.

Wenn man sich mit der Wissenschaft der katholischen Vorzeit wieder ernstlich beschäftigte, so konnte es nicht ausbleiben, daß man sich auch diesen alle Theilnahme verdienenden Streitfragen wieder zuwendete. Darin sehe ich kein Uebel: obwohl ich meine, daß es keine Eile hatte, dasselbe zu veranlassen. Ebenso war es bei Wiederbelebung des Streites unvermeidlich, daß der eine Gelehrte sich für diese, der andere sich für jene Ansicht entschied, und auch darin finde ich kein Uebel. Was also mich von Plaßmann und Schäzler trennt, ist nicht, daß sie der thomistischen Gnadenlehre anhangen, und für sie streiten; wohl aber, daß sie von dem Siege in diesem Streite das Gedeihen der katholischen Wissenschaft und den Erfolg der Bestrebungen, durch die Vorzeit der Gegenwart zu nützen, abhängig machen.

Und muß eine solche Ausschließlichkeit in Betreff der Ansichten, welche die katholischen Theologen in Schulen trennte, immer Bedenken erregen; so ist dies bei den Lehren, um die es sich hier handelt, doppelt der Fall. Die Meinungen Molina's wurden, zuerst in Spanien, dann in Rom selbst vor den Richterstuhl der Kirche gebracht. Nachdem seine Ordensgenossen ihn mehrere Jahre hindurch wider die Beschuldigungen der Thomisten vertheidigt hatten; begehrten sie, daß es auch ihnen gestattet werde, vor denselben Richtern die Lehren der Thomisten anzugreifen. Es ward gestattet, und ein neuer langer Kampf begann. So waren denn beide Parteien gewiß zur Genüge vernommen. Die Anstrengungen, welche gemacht worden, der Aufwand von theologischer Gelehrsamkeit jeder Art, welcher mit ihnen verbunden war, müssen jeden, der die Geschichte des großen Streites näher kennt, mit Erstaunen erfüllen; aber auch die Aufmerksamkeit, die Theilnahme, die Sorgfalt, womit seinerseits der höchste kirchliche Gerichtshof, Pabst und Cardinäle, eine ganze Reihe von Jahren, was von beiden Seiten vorgebracht wurde, prüften, waren außerordentlich. Nichtsdestoweniger kam es zu keiner Entscheidung, und das Endurtheil lautete, daß die eine wie die an- Lehre mit gleicher Freiheit vertreten werden dürfe. Dies alles nun hindert nicht, daß sich jemand mit voller Entschiedenheit für eine der

beiden Meinungen erkläre, und sie als die allein richtige verfechte; wohl aber sollte es abhalten, in der Anerkennung der Meinung, für die man sich entscheidet, das Heil der theologischen Wissenschaft zu suchen, und aus der Nichtanerkennung die Verirrungen der neuen Zeit herzuleiten.

In diesem Urtheil bestärkt mich aber auch noch die mir persönliche Ansicht von den Fragen, um die es sich handelt. Herr von Schäzler hat nicht bloß die Frage von der Wirksamkeit der Gnade und der göttlichen Vorhersehung, sondern auch jene von der Vorherbestimmung zu einer Entscheidung zu führen gestrebt, und ebenso in seinem Werke über die h. Sacramente dem alten Streite über die Weise, in welcher die Heilsmittel wirken, ob nämlich als physische oder als moralische Ursachen, ein Ende zu machen gesucht. Ich bin nicht gesonnen, je in diese Untersuchungen einzugehen; aber wenn ich mich dazu entschlösse, so würde ich glauben, nicht etwa bloß aus den vorgeblichen Anstrengungen der größten Denker, sondern auch aus der Natur der Sache es wenigstens sehr wahrscheinlich machen zu können, daß die Entscheidung jener Fragen die Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigt. Die göttliche Offenbarung spricht ganz gewiß nicht geradezu über die Punkte, die in Frage gestellt werden; durch ihre Lehren aber, auf welche sich diese Punkte beziehen, führt sie uns gerade in jenes Gebiet, auf welchem auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft sich nur unsicher und wie in einem Halbdunkel bewegen kann. Auch glaube ich es mir hieraus erklären zu dürfen, weßhalb der h. Thomas sich über die erwähnten Fragen nicht mit der Bestimmtheit, die man wünschen möchte, ausspricht. Er führt die Untersuchung bis auf den Punkt, auf den es, wenn man die volle Lösung der Frage sucht, ankommt; dann aber giebt er eine ausweichende Antwort, meistens durch Hinweisung auf eine allgemeinere Wahrheit. So nun verfuhr, meine ich, der h. Lehrer, nicht weil ihm verborgen geblieben, was noch weiter gefragt werden könne, sondern weil er das Unvermögen des menschlichen Geistes, solche Fragen zu lösen, erkannte. Diese meine Ansicht wird mich nicht bewegen jene zu tadeln, die dennoch nach einer solchen Lösung ringen; wohl aber muß sie mich abhalten zu Gunsten irgend einer Lösung, die man versucht hat, große Anstrengungen zu machen, und

davon, daß vielmehr diese, als eine andere zur Geltung komme, mir große Dinge für die h. Wissenschaft zu versprechen.

Aber, dürfte man sagen, wenn es die Wissenschaft der Vorzeit im Großen und Ganzen ist, die vertheidigt und empfohlen wird, bleibt dann, da es doch nun einmal jene verschiedenen Richtungen oder Schulen gab, die Vertheidigung und Empfehlung nicht schwankend und unbestimmt? Diese Frage wird durch die Besprechung des zweiten der oben vorgelegten Punkte beantwortet werden: in wie weit die Wissenschaft der Vorzeit zu rechtfertigen und wieder zu beleben sei.

Es galt meiner Ansicht nach zunächst, die Ueberzeugung zu verbreiten, daß man auch in unsern Tagen sich sehr ernstlich mit jener Wissenschaft befassen, und statt sich zu begnügen, von ihren Leistungen und Schicksalen aus geschichtlichen Werken oder übersichtlichen Darstellungen Kenntniß zu nehmen, die Werke ihrer vorzüglicheren Vertreter mit ausdauerndem Fleiße durchforschen müsse. Daß dieses seit dem vorigen Jahrhundert fast allgemein versäumt worden war, wird man doch nicht läugnen. Gleich im Eingang meines Werkes aber habe ich, von meinem Unternehmen redend, hinlänglich an den Tag gelegt, wie weit ich entfernt war, die Verirrungen, welche auch wir Katholiken auf dem Gebiet der Wissenschaft zu beklagen haben, dem Mangel an Begabung und guter Gesinnung zuzuschreiben. Was von den Verirrungen, das gilt gewiß noch viel mehr von den Unvollkommenheiten. Jene Begabung also und jene Gesinnung vorausgesetzt, zweifelte ich nicht, daß durch ein gründliches Studium der alten Wissenschaft die neue nicht bloß an Richtigkeit und Genauigkeit, sondern auch an Tiefe und Vollständigkeit gar sehr gewinnen würde.

Nichtsdestoweniger bezweckte die Vertheidigung, die ich unternahm, nicht dies allein, daß unter uns das Studium der scholastischen Wissenschaft wieder belebt, sondern auch daß diese Wissenschaft ihrer Richtung, ihren Grundsätzen und im Ganzen genommen ihrem Inhalte nach als die ächt katholische anerkannt, als solche festgehalten, und wider die unkirchliche Wissenschaft unserer Tage gerichtet werde. In den Einleitungen zu beiden Werken habe ich jedoch mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß dies Festhalten oder besser diese Wiederaufnahme der altkatholischen Wissenschaft eine zeitgemäße Vervollkommnung derselben gewiß nicht ausschließt, und am Ende des letzten Bandes über die Theologie der Vorzeit ausführlich gezeigt, weßhalb

eine solche Vervollkommnung nothwendig sei. Ich kam dort zu dem Schlusse: „Soll die wahre Philosophie, in deren Besitz die Menschheit seit Jahrtausenden war, in der Weise wiederhergestellt, sollen die theologischen Disciplinen allzumal so behandelt werden, daß dem (in unserer Zeit) drohenden Uebel gesteuert, und dem feindseligen Andrang nicht bloß der ungläubigen Speculation, sondern so vieler anderer geistigen Kräfte siegreich widerstanden werden: so bedarf es ohne Zweifel einer großen und umfassenden Anstrengung, die gar vieles in der alten Wissenschaft ausbilde und vervollkommene." (S. 994). Sodann aber zeigte ich auch noch insbesondere, daß diese Vervollkommnung nicht bloß darin bestehen müsse, daß ein schon weit vorangeschrittenes Gebäude in manchen Theilen ausgebessert und vollendet werde, daß vielmehr die Vervollkommnung sich auch bis auf die Grundlagen erstrecken müsse. (S. 997). Wenn ich nun so über den Inhalt und die Grundlage urtheilte, so konnte ich gewiß noch weniger darauf dringen wollen, daß auch die Form und die Lehrweise im engern Sinne unverändert müsse beibehalten werden. Auch darüber habe ich mich in jenem Bande, diese Lehrweise ihren einzelnen Bestandtheilen nach näher erörternd, bestimmt und vielfach ausgesprochen. Es war dieses auch bereits, ehe diese letzten Abhandlungen veröffentlicht wurden, von Männern, welche, obgleich gerade in diesen Fragen mit mir nicht ganz einverstanden, dennoch ohne Leidenschaft und Befangenheit meine Schriften gelesen hatten, aus diesen selber abgenommen worden.

Ganz anders so manche, die da reden, als wenn es sich um nichts anders handelte, als die Schulbücher der früheren Jahrhunderte in neuer Auflage oder deutscher Ueberarbeitung erscheinen zu lassen. Freilich beweisen diese nicht selten, daß sie sich mit den Schriften der Richtung, die sie bekämpfen, wenig oder gar nicht vertraut gemacht haben. Dies gilt in Ansehung meiner Bücher auch von Werner, den ich übrigens deßhalb, weil er mit mir unzufrieden ist, nicht den Gegnern der Scholastik und ihrer Erneuerung unter uns beizähle. Er findet das Unzureichende meiner Arbeit darin, daß ich „einfach bei der scholastischen Lehre stehen bleibe, ohne irgendwelche Momente der Fortbildung und Weiterbildung anzudeuten und eine Vermittlung mit den Ergebnissen der besseren neuen Speculation zu versuchen [1]). Ich erlaube

[1]) Geschichte der Theologie u. s. w. S. 626.

mir kein Urtheil, in welchem Sinne Werner diese Redensarten von Stehenbleiben, von Fortbildung, von Vermittelung genommen habe: aber dies weiß ich, daß sie im Munde vieler unserer Zeitgenossen Euphemismen gleich den harten Sinn in weiche Worte hüllen. Man will sagen, was auch Hermes, Hirscher, Günther jeder in seiner Weise sagten, die Scholastik enthalte manches Gute und noch Brauchbare, sie habe auch zu ihrer Zeit für die Vertheidigung und Verbreitung der katholischen Wahrheit viel geleistet, aber im Lichte unserer Zeit erscheine sie, namentlich was die höheren Fragen und leitenden Grundsätze betreffe, als unhaltbar. Ohne Rückhalt und mit aller Bestimmtheit spricht sich Knoodt aus: ein unbefangenes und sorgfältiges Studium der Scholastik werde ganz gewiß mit Erkenntnissen bereichern, aber mit den Prinzipien der alten Schule sei entschieden zu brechen [1]). Dagegen habe ich mich zu zeigen bemüht, daß die Prinzipien sowohl der Philosophie als der Theologie der Vorzeit die einzig wahren, eben deßhalb aber nicht bloß einzelne Sätze oder Auswüchse, sondern der ganze Kern, die Grundlage und Richtung der neueren protestantischen Speculation zu verwerfen sind. Diese Hauptfrage hatte ich auch bei Behandlung der einzelnen Fragen vor Augen immer darauf bedacht nachzuweisen, wie man in neuerer Zeit eben darum sich so vielfach von der katholischen Wahrheit verirrt habe, weil man von Grundsätzen, die man jener neuern Speculation entlehnte, geleitet wurde. Versteht man also unter der Weiterbildung der scholastischen Lehre eine solche, in welcher die Grundsätze dieser aufgehoben werden, und soll die Vermittlung mit der neueren Speculation darin bestehen, daß man aus dieser wahrere Grundsätze aufnehme; so ist es gewiß sonderbar, mir vorzuwerfen, daß ich keine Momente der Weiterbildung andeute, und keine Vermittelung versuche, da all mein Bestreben dahin ging, zu beweisen, daß diese Weiterbildung und diese Vermittelung unmöglich ist.

Will man aber eine Fortbildung, bei welcher die Wahrheit der scholastischen Lehre bestehen bleibt, so sehe ich nicht, worin anders sie gesucht werden könnte, als darin, daß jene Wahrheit, allseitiger betrachtet, mehr und mehr in's Licht trete. Das geschieht aber ganz vorzüglich durch Vergleichung mit theilweise oder gänzlich entgegen-

---

[1]) Günther u. Clemens III, S. 21.

gesetzten Lehren, weil dadurch nicht bloß die Wahrheit der alten Lehre immer besser begründet, sondern auch der Gesichtskreis, den sie eröffnet, erweitert wird. Es kann allerdings noch in anderer Weise eine Lehre, ohne daß man ihre Wahrheit aufgebe, fortgebildet werden, wenn es nämlich gelingt, sich auf einen höheren Standpunkt zu schwingen, von welchem aus erkannt wird, daß die fragliche Lehre mit gewissen andern nur in scheinbarem Widerspruch stehe. Auf diesem Wege werden dann neue Aussichten gewonnen, und der Wissenschaft eine früher nicht geahnte Vollendung gegeben. Allein dies kann nie eintreffen, wenn es sich gerade um die höchsten Fragen handelt, welche in der menschlichen Wissenschaft möglich sind. Ich glaube aber, besonders im zweiten Bande der Philosophie der Vorzeit gezeigt zu haben, daß es eben diese absolut höchsten Prinzipien des menschlichen Denkens sind, in welchen die Scholastik sich mit der neuern Speculation im vollsten und stärksten Gegensatz befindet. Indem ich sie also in diesem Gegensatz zu rechtfertigen unternahm, glaubte ich damit auch zu der Fortbildung, die möglich ist, das meinige beizutragen, besonders da in manchen Punkten dies meines Wissens noch nicht versucht worden war.

Soll ebenso bei Vermittelung der alten Speculation mit der neueren die Wahrheit jener anerkannt bleiben; so kann sie nur dadurch zu Stande kommen, daß man nachweist, wie das Wahre und Gute, welches die neuere enthält, mit der alten Lehre nicht streite. Ich habe nun dies, wie ich in der Einleitung sagte, zu meiner vorzüglichen Aufgabe gerechnet, und es gewiß nicht versäumt, was ich Gutes bei den Gegnern fand, hervorzuheben, und nachzuweisen, daß sie irriger Weise geglaubt, um dies halten zu können, die alte Lehre bestreiten zu müssen.

Freilich möchte man gegen alles eben Gesagte erinnern, daß Werner von einer Vermittelung mit der besseren neuern Speculation rede. Indessen kann er doch unter dieser besseren immer nur eine solche verstehen, die mit der alten wirklich oder scheinbar in Streit ist; denn wo weder Widerstreit ist noch zu sein scheint, da bedarf es keiner Vermittelung. Wenn aber das, so ist zu der besseren Speculation, mit der zu vermitteln war, doch wohl jene zu rechnen, mit der ich mich beschäftigt habe, die hermesische und hirschersche eben so wohl als die günthersche. Ich habe mich aber nicht

so auf diese beschränkt, daß ich nicht oftmals auf die Ansichten anderer Gelehrten, auch ohne sie zu nennen, Rücksicht genommen hätte. Somit bestünde der Mangel meiner Arbeiten nicht darin, daß ich die Fortbildung der alten Lehre und die Vermittelung derselben mit der neueren nicht versucht, sondern nicht in dem Umfange versucht, in welchem sie möglich ist.

Dies sage ich nicht, um über den Werth oder Unwerth meiner Schriften zu rechten, sondern um die Aufgabe, die ich mir in denselben gestellt hatte, zu beleuchten. Ob die scholastische Lehre durch mich bloß vorgelegt, oder ob jene meine Versuche und Bemühungen das richtige Urtheil über ihr Verhältniß zur neuern Wissenschaft zu fördern, zu etwas geführt haben, darüber steht mir kein Urtheil zu; jedoch — man erlaube mir beizufügen — gewiß auch niemand, als welcher, mit gründlicher Kenntniß der alten und neuen Lehre ausgerüstet, meine Erörterungen bedachtsam gelesen hat. Wer aber als Grund, weßhalb er von meiner Vertheidigung der scholastischen Theologie nicht rede, angiebt, daß Hermes Irrthümer schon durch andere widerlegt worden[1]; und seine Leser mit meinem Werke über die Philosophie der Vorzeit hinlänglich glaubt bekannt zu machen, indem einige in demselben wider Günther aufgestellte Sätze, die noch obendrein allzumal aus der ersten Abhandlung des ersten Bandes entnommen sind, aufführt[2]: der beweist zur Genüge, daß er sich mit meinen Schriften auch nicht insoweit bekannt gemacht hat, daß er wisse, um was es sich in denselben handele, geschweige denn urtheilen könne, was in ihnen geleistet werde.

III.

Um was es sich nicht handle.

Wenn man bei Beurtheilung meiner Schriften voraussetzt oder behauptet, daß ich die Lehre einer theologischen Schule der Vorzeit, nämlich jene unseres Ordens vertheidigen, oder daß ich die Scholastik

---

[1]) Werner a. a. O. S. 423.
[2]) Ebend. S. 625.

einfach hin, wie sie war, in unsern Tagen wiederhergestellt sehen wollte: so bestimmt man zwar die Aufgabe, die ich mir gestellt, sehr unrichtig, aber bleibt doch wenigstens im allgemeinen bei der Sache, um die es sich handelt, d. i. der Werth oder Unwerth der alten Wissenschaft. Dahingegen wird von der Sache selbst abgegangen, wenn man vielmehr untersucht, wie viel Ehre oder Unehre einem Theile der neuern Theologen auf der einen, und der Gesellschaft Jesu und ihren Lehranstalten auf der andern Seite aus der Vertheidigung der Theologie der Vorzeit erwachse. Was in meinem Werke untersucht wird, ist: waren die ungünstigen Urtheile, durch welche man diese Wissenschaft in Vergessenheit gebracht hat, gegründet, oder ist vielmehr dieselbe geeignet, in der oben bestimmten Weise, wider die Irrthümer und Uebel auch unserer Zeit gerichtet zu werden? Will man dann nicht bloß von den Untersuchungen selbst, sondern auch von den Folgen und Wirkungen reden, so muß, wenn nicht die einzige, doch die erste und entscheidende Frage diese sein: welche Ehre erwächst daraus der katholischen Kirche, und welcher Vortheil der katholischen Christenheit? Wer immer glaubt, die erstere Frage zu Gunsten der alten Theologie beantworten zu müssen; der kann auch über die zweite nicht in Zweifel sein. Oder darf er nicht dafür halten, daß er für die Ehre der katholischen Kirche thätig sei, wenn er nachweist, daß eine Wissenschaft, die bis in's vorige Jahrhundert in der ganzen Kirche fast ausschließlich betrieben, und von der Kirche durch ihr Oberhaupt so oft und so dringend empfohlen wurde, die Vorwürfe, die man ihr macht, nicht verdiene? Darf er nicht hoffen, für das Wohl der Christenheit zu arbeiten, wenn er dazu mitwirkt, daß den Kämpen für die Wahrheit ein Rüsthaus voll der brauchbarsten Waffen wieder eröffnet werde? Und wenn es nun unvermeidlich wäre, daß hiebei ein Schatten auf Theologen der jüngsten Zeit geworfen würde; so dürfte ihn dies nicht beirren: wie auch derjenige, welcher die Frage über den Werth der ehemaligen Wissenschaft anders glaubte beantworten zu müssen, zwar ernstlich zuzusehen hätte, wie trotzdem die Ehre und das Ansehen der Kirche unangetastet bleibe, aber durch die Rücksicht auf die Ehre derjenigen, welche in der neuern Zeit bei der alten Wissenschaft bleiben wollen, sich nicht dürfte zurückhalten lassen.

Dies führt mich auf die schon oben erwähnte Beurtheilung meines Werkes durch Herrn Prof. Dieringer [1]), mit welcher ich mich von hier an insbesondere beschäftigen will. Denn daß ich auch noch auf die Ausfälle Frohschammer's, Oischingers, Baltzers oder gar auf das Gerede eines gewissen Dr. St. mich einlasse, wird wohl niemand begehren oder erwarten.

Nachdem Dieringer bemerkt hat, die Vorzüge, die mein Werk seiner Meinung nach vor den litterärischen Erzeugnissen der übrigen (neueren) Jesuiten habe, seien daraus zu erklären, daß ich vor meinem Eintritt in den Orden „eine schulgerechte deutsche Bildung erhalten; giebt er als Aufgabe, die ich mir gestellt, an: „eine Schutzschrift für die Theologie der Vorzeit gegen die Hauptrepräsentanten ihrer Gegner unter den deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts zu verfassen, und in der Ausführung des Werkes an Hermes, Hirscher und Günther so zu sagen abschreckende Beispiele dafür aufzustellen, wohin das Abweichen von der goldenen Straße der Scholastik führe, ja fast naturnothwendig führen müsse." Sofort kommt er dann auf die höchst ungünstigen Urtheile über die neuere deutsche Theologie zu reden, welche durch mein Werk veranlaßt worden seien, und hebt hierauf einige Lebensumstände Hirscher's, Hermes und Günther's hervor, um es wahrscheinlicher zu machen, daß diese Männer durch die scholastische Lehrweise der Jesuiten zur Abneigung gegen die Scholastik überhaupt, und zur Ansicht, daß dieselbe in unserer Zeit unbrauchbar sei, geführt worden. Nun folgen Bemerkungen über Hirscher, welche Dieringer selbst eine Abschweifung nennt, und endlich werden, um den Inhalt des Bandes, der besprochen wird, anzugeben, die Ueberschriften der Abhandlungen und Hauptstücke mitgetheilt.

Es ist nichts dagegen zu erinnern, wenn jemand mein Werk nur unter einer Rücksicht, die ihm nun einmal am Herzen liegt, wäre sie auch in Ansehung des Werkes selbst eine Nebenrücksicht, betrachten will; obwohl er es nicht unterlassen sollte, diese seine Absicht anzudeuten: aber in der Form einer Berichterstattung und Beurthei-

---

[1]) Theol. Literaturblatt 1868 Nr. 6—9. Diese Artikel sind auch als Flugschrift, unter dem Titel: „Die Theologie der Vor- und Jetztzeit" mit einer Vorrede herausgegeben worden.

lung mein Werk in einem Literaturblatt ausführlich besprechen, die Besprechung in Artikel eintheilen, den ersten dieser „Einleitung. Tendenz. Inhalt.“ überschreiben, und dann von den Gedanken, die ich in der Einleitung entwickle, von dem Zweck, den ich für den meinen erkläre, dem Entwurfe meines Werkes, d. i. der Aufgabe, die ich mir bestimmt, und der Weise, wie ich sie zu lösen mir vorgenommen, nichts, gar nichts als die oben angeführten, zum Theile noch spöttischen Worte zu sagen, um sich statt dessen über die Punkte, die ich eben angegeben habe, zu verbreiten; — das heißt von dem, um was es sich handelt, zu dem, um was es sich nicht handelt, übergehen. Und so hat denn Herr Prof. Dieringer in diesem ersten Artikel nicht sowohl von meiner Einleitung und der Tendenz meines Werkes geredet, als vielmehr eine Einleitung zu seiner Rezension geschrieben, und die Tendenz dieser kund gegeben. Er hätte aber bedenken sollen, daß es nicht wohlgethan ist, die Frage von dem Gebiet der Wissenschaft auf jenes hinüberzuführen, auf dem nur gar zu leicht statt der vernünftigen Ueberlegung die Leidenschaft herrscht, — mochte gleich er, wie ich gerne glaube, von dieser sich frei wissen.

Wenn ich sagte, meiner Ansicht nach sei bei Untersuchung der Frage, wie sie von mir gestellt worden, die Rücksicht auf den literärischen Ruf eines Theils der Gelehrten unserer Zeit eine untergeordnete; so werde ich es jedoch deßhalb nimmermehr für eine Kleinigkeit halten, auf die Leistungen anderer ein falsches Licht zu werfen, und ihre Ehre und ihr Ansehen ungerechter Weise zu verringern. Somit muß ich auf die Beschwerde Dieringer's, daß dies durch mein Werk geschehen sei, eingehen. Insofern jeder Schriftsteller sich Ziel und Aufgabe selbst bestimmen könne, treffe mich, sagt er, kein Vorwurf, daß ich mir keine andere Aufgabe, als jene, die er durch die schon angeführten Worte angegeben, gestellt habe. Aber was er rügt, ist, daß die Einrichtung, welche ich dieser Aufgabe gemäß meinem Werke gegeben, ganz geeignet sei, über die nicht scholastischen Theologen unsers Jahrhunderts die nachtheiligsten Meinungen zu veranlassen, möge auch immer nicht anzunehmen sein, daß ich so gar arge, als wirklich ausgesprochen worden, erzielt habe. Als Beispiel wird angeführt, „daß man sogar die erste Bekanntschaft der deutschen wissenschaftlich und theologisch gebildeten Welt mit der Lehre vom wahrhaft Uebernatürlichen aus ihrer Kenntnißnahme von „der

Theologie der Vorzeit" abgeleitet habe." Ich weiß nicht, ob das Beispiel glücklich gewählt worden. In der Ausgabe der Dogmatik des Herrn Dieringer vom J. 1850 ist zwar vom Natürlichen und Uebernatürlichen die Rede; aber nicht nur wird der richtige Begriff des letzteren nirgend gegeben, geschweige denn erörtert und begründet, sondern auch der unrichtige nicht vermieden, so daß die Lehre „vom höheren Leben der reinen Geister" (S. 256 ff.), „vom Urstande des Menschen" (S. 272 ff.) und „von der Gnade" (S. 463 ff.) mannigfaltiger Berichtigung und Ergänzung bedürfte. Wenn sie nun diese, wie man versichert, in den späteren Auflagen, die mir nicht zur Hand sind, zum großen Theile erhalten hat; so schließe ich daraus nicht, daß Herr Prof. Dieringer die Auffassung des wahrhaft Uebernatürlichen meinem Werke verdanke; denn ich weiß nur zu gut, daß man aus mehr als einem Grunde sich veranlaßt und genöthigt finden kann, frühere Arbeiten zu verbessern; aber man wird doch auch zugeben, daß es nicht „die eigenthümliche Einrichtung" meines Werkes allein war, die zu jenen übertriebenen Urtheilen Veranlassung gab.

Doch wie dem immer sei, Herr Dieringer bestimmt im Einzelnen, wodurch mein Werk eine solche Einrichtung erhalten habe, und hiedurch wird die Untersuchung, ob er sich mit Grund beklage, erleichtert. Da muß ich aber nun zuvörderst manches, was er von meiner Schrift als Thatsächliches behauptet, für unwahr erklären. Unwahr ist, womit er beginnt, daß ich „die auf dem Gebiete der scholastischen Wissenschaft vorkommenden Differenzen, Dissonanzen, Ueberwucherungen, Ungründlichkeiten u. s. w. u. s. w. als nicht zum Wesen der Sache gehörend unerwähnt und unerörtert gelassen." Ich hatte die Vorwürfe dieser Art in der Einleitung ausführlich erwähnt: wie sollte ich sie also übergehen? Mein Werk zerfällt, was freilich Dieringer, den Inhalt desselben angebend, nicht bemerkt, in zwei Theile: im ersten untersuche ich die Lehre der Scholastik, ob dieselbe, wie die Gegner behaupten, irrthümlich und verderblich sei, im zweiten handle ich von ihrer Lehrweise [1]). Hier also im zweiten Theile,

---

1) Herr Prof. Dieringer redet nur vom ersten Bande meines theologischen Werkes. Gewiß er war vollkommen frei, die Besprechung meiner Schriften auszudehnen und zu beschränken, wie er es für gut fand: doch dies stand ihm

war der Ort jene Vorwürfe zu erwägen, und ich habe es sowohl in der ersten Abhandlung (man sehe besonders S. 38 ff.), als auch im zweiten und dritten Hauptstück der fünften gethan. Ueberdies habe ich von derlei Gebrechen der Scholastik nicht bloß als ich vom Nominalismus und Formalismus handelte, sondern auch bei manchen andern Gelegenheiten im Einzelnen geredet. — Unwahr ist ferner, daß ich „über den Sinn und die Tragweite der einstmals üblichen Distinctionen wie über bekannte oder irrelevante Dinge so rasch als möglich hinwegegangen;" doch darauf werde ich zurückkommen, wenn uns Herr Dieringer Beispiele dieser Distinctionen angeben wird. — Mit Berufung auf schon oben Gesagtes darf ich ebenso für unwahr erklären, daß ich „die Scholastik geeigneten Falles im Lichte der molinistischen Reproduction und Verwendung dargelegt." Wäre dem also, würde sich dann wohl Plaßmann über meine Arbeiten ausgesprochen haben, wie er es gethan hat? Ganz falsch ist endlich, daß ich „auf das Verdienstliche und zum Theil einen wahren Fortschritt in der theologischen Wissenschaft der von mir recensirten neueren Systeme nur ganz oberflächlich hingedeutet" [1]). Schon in der Einleitung habe ich dies Verdienstliche nicht oberflächlich, sondern sehr nachdrucksvoll hervorgehoben, (S. 9—11. 45.) und es später bei

---

nicht frei, seine Urtheile über das ganze Werk auszudehnen, ohne es ganz gelesen zu haben. Wir werden aber noch manche Beweise erhalten, daß er mit dem zweiten Theil desselben, der an Umfang dem ersten fast gleich kommt, ganz und gar unbekannt geblieben ist. Ja hätte er auch nur in dem Inhaltsverzeichniß die Ueberschriften der erwähnten beiden Hauptstücke der fünften Abhandlung gelesen; so würde er Anstand genommen haben, zu schreiben: „Kleutgen legt nun freilich auf eine naturgemäße sorgfältige Gliederung des wissenschaftlichen Stoffes (im Gegensatze zur Tractatenmanier der Neuscholastik) ein sehr geringes Gewicht." (Literaturbl. S. 183). Denn worauf ich sehr geringes Gewicht lege, darüber werde ich doch nicht in besonderen Abschnitten ausführlich handeln.

1) Es ist nicht meine Schuld, wenn der Leser in diesem Satze vergeblich nach einer Wortverbindung sucht: er steht so, wie ich ihn wiedergebe, sowohl im Literaturblatt, als in der Flugschrift. Ueberhaupt darf es befremden, daß Herr Dieringer, der dem Gebrauch der deutschen Sprache in der Theologie das Wort redet (Vorrede S. XI), nicht aufmerksamer auf die Form ist, welche sie unter seiner Feder erhält. Man sehe beispielsweise nur den unmittelbar vor diesem angeführten Satz über „die molinistische Reproduction und Verwendung" an.

mancher Gelegenheit in besonderen aber wichtigen Punkten gezeigt. Die einzelnen Stellen führe ich nicht an: denn meine Leser werden nicht verlangen, daß ich, so oft eine willkührliche Behauptung zu widerlegen ist, immer von neuem meine Werke durchblättere.

Indessen sagt Dieringer, seine Anklage zu begründen, von der Einrichtung meines Werkes auch einiges, was wahr ist. Diese habe mir gestattet, „aus dem Vorrathe der von mir vertretenen und vertheidigten Schule das Solideste und dem heutigen Verständnisse Befreundetste auszuheben;“ „durch Anschmiegung an die moderne theologische Denk- und Darstellungsweise die Scholastik noch liebenswürdiger und anziehender zu machen;“ „viele und höchst verdiestvolle Theologen der Neuzeit .... völlig unerwähnt und unerörtert zu lassen;“ „die Leistungen der deutschen Schulen und ihrer Hauptvertreter im Fache der biblischen Wissenschaften, der Patrologie, der Kirchen-, Synodal- und Dogmengeschichte, der Apologetik, Polemik und Symbolik mit völligem Stillschweigen zu übergehen.“

Die beiden ersteren dieser Punkte werden auch von einem andern, mir unbekannten Rezensenten [1]) berührt, aber dieser findet darin eine Auffassung des Inhaltes der alten Wissenschaft, und eine Hineinbildung der alten Ideen in die Anschauungsweise unserer Nation, die er in hohem Grade billigt. Woher diese verschiedene Sprache, wenn nicht daher, weil dieser Rezensent den wahren Zweck meiner Arbeit, die alt kirchliche Wissenschaft so zu rechtfertigen, daß zugleich die Verwerthung derselben in unserer Zeit empfohlen und gefördert werde, von vornherein in's Auge gefaßt hat, und nicht meint, es handele sich darum, die Scholastik zu loben, damit auf die neueren Theologen Deutschlands ein möglichst ungünstiges, auf die Jesuiten aber ein günstiges Licht falle?

Nachdem Herr Dieringer im Verlaufe seiner Schrift noch öfters solche Gedanken angeregt, und dabei über den größeren Theil meines Buches im herbesten Ton abgeurtheilt hat; nimmt im letzten Artikel der unruhige Strom unerwarteter Weise einen sanfteren Lauf, und es wird zum Schlusse nur der Wunsch ausgesprochen, daß ich mir meine „Aufgabe anders hätte bestimmen, und durch eine vergleichende Darstellung der Theologie von vormals und jetzt an der Herbeifüh-

1) Lit. Handweiser Nr. 28. J. 1864.

rung einer endlichen Verständigung der Controvertirenden maßgebend hätte mitarbeiten wollen." Indeß wenn er sich entschuldigt, diese Arbeit nicht übernommen, sondern auf die Besprechung meiner Schrift sich beschränkt zu haben, weil ihm zu jener allseitigen Vergleichung die nöthige Gelehrsamkeit fehle: weßhalb durfte ich aus demselben Grunde mich nicht darauf beschränken, die Anklagen, welche drei Schriftsteller, die in Deutschland großen Anhang gefunden, wider die alte Wissenschaft erhoben hatten, zu prüfen, und an den Lehrpunkten, welche zu dem Ende erörtert werden mußten, zu zeigen, daß jene Wissenschaft nicht bloß die Vorwürfe, die man auf sie wälzte, nicht verdiente, sondern auch in der Gegenwart noch von großem Werthe sei? Und da ich diese meine Aufgabe mit ihrer Beschränkung so bestimmt angegeben hatte, wie konnte da irgend ein besonnener Leser aus dem Umstande, daß in meinem Werke die verdienstvollen Theologen der neueren Zeit und ihre Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte und Apologetik unerörtert blieben, verführt werden zu glauben, daß es derselben keine gebe? Daß ich keine Schwierigkeit habe, solche Verdienste öffentlich anzuerkennen, kann man (S. 89.) aus der oben erwähnten Schrift über die alten und die neuen Schulen und auch aus den Briefen über Rom [1]) abnehmen.

Nichts desto weniger müßte ich fürchten, es an der schuldigen Offenherzigkeit fehlen zu lassen, wenn ich bei dieser Gelegenheit verfehlte, daß ich voraussehen mußte, und wirklich vorausgesehen habe, es würde mein Werk, wenn es anders Aufmerksamkeit erregte, das Vertrauen auf die neuere Theologie vermindern, und einige Schwächen derselben mehr an's Licht bringen. Dieringer, an dem ganz Deutschland seit vielen Jahren einen der Kirche und ihrer Lehre von Herzen ergebnen Theologen kennt, erklärt mit Recht „den Standpunkt der Orthodoxie" für „den wichtigsten," und beklagt daher namentlich, daß man aus meinem Werke leicht ein nachtheiliges Urtheil „über die kirchliche Correctheit und Rechtgläubigkeit der nicht scholastischen Theologen Deutschlands" gewinnen könnte (S. 3). Insofern also hier nicht von der Gesinnung, sondern vom Mangel an richtiger und scharfer Auffassung aller Glaubenspunkte, an jener gründ-

1) Katholik. J. 1865. zweiter u. dritter Brief.

lichen und umfassenden Erörterung derselben, welche Verirrungen und Mißverständnissen vorbeugt, die Rede ist, läugne ich nicht, daß man aus meinem Werke die Eindrücke erhalten kann, über die Herr Dieringer Beschwerde führt. Aber weßhalb?

Hermes philosophische und theologische Lehre wurde viele Jahre an mehr als einer Universität und manchen andern Lehranstalten vorgetragen, und eine sehr große Anzahl von Geistlichen war ihr ergeben. Mit Recht sagt Dieringer, daß Hirscher keine theologische Schule gegründet, aber er läugnet nicht, daß es „specifische Hirscherianer gegeben, und aus allem, was er beifügt, geht hervor, daß es derselben auch nach seiner Ansicht in ganz Deutschland sehr viele gab. Auch Günther's Speculation war in nicht wenige Hörsääle und in sehr viele Schriften gedrungen, und Männer, die von den deutschen Zuständen ein vollgültiges Zeugniß ablegen können, haben versichert, daß ein sehr großer Theil, wenn nicht die Hälfte derjenigen, die sich im katholischen Deutschland mit der Wissenschaft beschäftigen, ihr anhingen. Indem also manche meiner Leser aus meinen Erörterungen vollständiger und bestimmter erkannten, in wie vielen und in wie wichtigen Punkten die Wissenschaft dieser Männer sich von der Glaubensnorm entfernt; mußten sie allerdings von der neueren Theologie überhaupt ein minder günstiges Urtheil sich bilden. Die Lehren Hirscher's, Hermes und Günther's wurden nicht, wie es bei Entstehung von Sekten zu geschehen pflegt, durch Aufreizung der Leidenschaften, durch List und Umtriebe verbreitet. Jene Männer haben bis zu ihrem Ende in der Gemeinschaft der Kirche gelebt, und der Lehre dieser gewiß nicht absichtlich widerstrebt. Dasselbe läßt sich aber auch von denen sagen, die ihnen anhingen. Wo nun aber auf diese Weise Lehrgebäude, die viele und große Irrthümer enthalten, eine so weite Verbreitung finden; da muß es, im Ganzen genommen, an jener theologischen Bildung, welche durch genaue und vollständige Erörterung und tiefere Begründung der Glaubenswahrheiten die Reinheit der Lehre schützt und bewahrt, gebrechen.

Es ist mir wahrhaft höchst unangenehm, hierüber weiter zu reden, aber man zwingt mich dazu. Ich frage also, ob jene theologische Bildung in den Verhältnissen, welche feindselige Mächte im katholischen Deutschland herbeigeführt hatten, auch nur möglich war. Wenn die Dogmatik auf vier, drei, ja (wie dies vor nicht langer

Zeit in sehr vielen Gegenden und namentlich in ganz Oesterreich der Fall war) auf zwei Semester beschränkt wird; so ist es, welches immer die Befähigung der Lehrenden und Lernenden sein mag, schlechterdings unmöglich, die Glaubenslehre ihren einzelnen Bestandtheilen nach und mit hinreichender Berücksichtigung der Irrthümer genau und gründlich zu erörtern. Die Fortsetzung ihrer Studien in späteren Jahren unterliegt bei den meisten Geistlichen großer Schwierigkeit, die aber in der neuern Zeit dadurch nicht wenig erhöht wurde, daß der Weltclerus in den Mühen der Seelsorge von den Ordensständen sich nicht mehr unterstützt sah. Und wohin sollten die wenigen, die ihrer fernern wissenschaftlichen Bildung noch Zeit schenken wollten und konnten, wohin auch die Studirenden sich wenden, um die vielen und großen Lücken, welche der karge Unterricht lassen mußte, auszufüllen? Welche dogmatische Werke hat denn die neuere Theologie, von der die Rede ist, hervorgebracht? Entweder sind sie skizzenartig, wie Klee's und Dieringer's Handbücher, oder nicht über die Gotteslehre hinaus fortgesetzt, wie jene Staudenmayer's und Kuhn's. Die erste umfassende Dogmatik wurde vor kurzem vollendet, ich meine das empfehlenswerthe Werk Berlage's. Zwar hat der Verfasser selbst auf die Verbesserung, deren die ersten Abhandlungen bedürfen, aufmerksam gemacht; ich glaube ferner, daß, nicht zwar die dogmatische, aber die speculative Lehre vom Gottmenschen mit Recht getadelt worden ist, auch mag die Einkleidung und Form unter einer Rücksicht zu wünschen übrig lassen: aber das ganze Werk ist von tief religiösem und ächt kirchlichem Geiste durchdrungen, die dogmatischen Lehren finden darin eine fast immer ganz genaue Bestimmung und Erörterung, sind gründlich bewiesen, und durch Behandlung vieler nicht dogmatischen, aber doch bedeutungsvollen Fragen, die man sonst entweder kaum berührte oder ganz überging, beleuchtet und fruchtbarer gemacht. Allein diese einzige und erste vollendete Dogmatik verdankt die neue Theologie Deutschlands eben der Rückkehr zur alten Theologie. Man wird dies nicht so verstehen, als wenn ich damit denen, welche für die Vorzeit das Wort genommen, oder gar mir selbst ein Verdienst zuschreiben wollte. Waren ja doch die ersten Bände des Berlage'schen Werkes vor dem meinigen erschienen und wenngleich der Verfasser sagt, daß er, was in diesen zu verbessern sei, unter dem Einflusse einer neuen Schule ge-

schrieben habe; so ist nichts destoweniger auch schon in ihnen jene Rückkehr zur alten Theologie, und ein ernstes Studium derselben unverkennbar. Es ist Herrn Berlage, ich glaube dies sagen zu dürfen, wie mir ergangen: was richtige und volle Erkenntniß der katholischen Wahrheit betrifft, unbefriedigt durch die Leistungen der Gegenwart, hat er sich zur Vergangenheit gewendet, und in ihr gefunden, was er suchte. Nun wohlan, zu dem Ende, daß es vielen andern so ergehen möchte, habe ich die Vertheidigung der Vorzeit übernommen. Die Anerkennung der Verdienste, welche sich die neue Theologie auf dem Gebiete der Geschichte, der Apologetik und Polemik erworben hat, wird dadurch gewiß nicht gehindert. Und wenn Dieringer mit Recht sagt, daß die Leistungen dieser Disciplinen auch der Dogmatik und Moral zu gute kommen; so ist doch ebenso wahr, daß dies nur dann der Fall sein kann, wenn sie in der Dogmatik und Moral auf die rechte Weise und folglich mit dem Erfolge verwerthet werden, daß die katholische Lehre reicher, schärfer, tiefer erkannt werde. Sagte doch Dölliger selbst, die neue Theologie Deutschlands vor einer großen Anzahl ihrer Pfleger mit Lob erhebend, daß ihre bisherigen Leistungen nur zu Hoffnungen für die Zukunft berechtigen, und den Steinen vergleichbar sind, die für einen auszuführenden Bau bereit liegen. Dafür also, daß dieser Bau durch jene Verwerthung zu Stande käme, hatte ich es für nöthig erachtet, daß die altkirchliche Wissenschaft wieder anerkannt würde, und die Voraussicht, daß durch ihre Rechtfertigung an's Licht komme, es sei die genannte Verwerthung bis jetzt weniger gelungen, konnte und durfte mich nicht zurückhalten. Es galt ein höheres Gut: und darum werde ich mich zu trösten wissen, wenn ich mir die Unzufriedenheit mancher von denjenigen, die Dieringer seine deutschen Fachgenossen nennt, zugezogen habe, und durch diese meine freimüthige Erklärung noch mehr zuziehe. Ich habe ihren Beifall weder erwartet noch gesucht.

Um so weniger konnte ich mich durch jene Voraussicht von meinem Unternehmen abhalten lassen, weil dieses seiner Natur nach ein versöhnendes war, und ich hoffen durfte, daß es auch von vielen würde als solches anerkannt werden. Den Grund, weßhalb ich es für ein versöhnendes hielt, habe ich am Ende der Einleitung zur „Theologie der Vorzeit“ ausgesprochen, und im Eingange dieser Schrift wieder-

holt. Ich wollte zeigen, daß jene Männer, deren Begabung und edlen Eifer ich anerkannte, „sich in ihren Gegnern geirrt, und mit denen in Kampf eingelassen, die ihnen zu dem, was sie eigentlich wollten, als Freunde und Führer beigestanden hätten.“ Unter dem aber, was diese Gegner der Vorzeit eigentlich wollten, verstand ich nicht etwa bloß die katholische Wahrheit überhaupt, sondern das, was sie zur Vertheidigung und Verbreitung derselben für nothwendig hielten. Eben dies, fügte ich hinzu, sei es, was ich zeigen wollte, und es sei mir gestattet, hier an einige der wichtigsten Punkte zu erinnern.

Worauf kam es Hermes zunächst und hauptsächlich an? Durch das Denken der Vernunft eine Wirklichkeit, und in ihr einen sichern Ausgangspunkt zu finden, und er meinte, daß dieses Bedürfniß erst durch die neue Philosophie geweckt, obwohl nicht befriedigt worden sei. Dagegen habe ich zu beweisen getrachtet, daß die Scholastik das Verhältniß des Denkens zur Wirklichkeit keinesweges zu betrachten versäumt; daß sie es ganz richtig bestimmt, und in der Natur des vernünftigen Erkennens selbst seine Beglaubigung nachgewiesen habe: weßhalb Hermes gewiß besser gethan haben würde, wenn er auf diesem Wege mit ihr auch den sichern Anfang, „die erste Wirklichkeit,“ gesucht, und nicht auf dem Wege Kant's und Fichte's zu noch weiteren Zweifeln fortgeschritten wäre. In der Theologie aber hielt es Hermes für das Wichtigste, daß man den Werth der Begriffe richtig auffasse, um die an natürlichen Dingen gebildeten nicht als eigentliche, sondern nur als analoge auf die übernatürlichen zu übertragen. Ich habe also gezeigt, daß die Scholastik diesen Grundsatz vollkommen erkannte, allseitig erörterte, und viel strenger als Hermes befolgte. — Was aber wollte Günther vor allen Dingen? Daß man aus dem Selbstbewußtsein das dem Geiste eigenthümliche Denken erkenne, daraus den wesentlichen Unterschied zunächst zwischen Geist und Natur, und dann zwischen Gott und der Welt nachweise. Ich zeigte also, daß die Scholastik, wenn gleich ihre Theorie vom Selbstbewußtsein in manchen Stücken von jener Günther's verschieden sei, dennoch den Grundgedanken, auf welchen alles ankommt, sehr wohl erkannt und verfolgt hat, und daß Günther in der Ueberwindung des Materialismus und Pantheismus viel glücklicher gewesen sein würde, wenn er den von ihr gebahnten Weg verfolgt hätte, statt mit

der Wahrheit, die ihm mit der alten Schule gemein war, den Irrthum Hegel's, daß alles Sein denke, zu verbinden, und dadurch zur Annahme der Natursubstanz, der zwei Seelen im Menschen und zu einer falschen Unterscheidung des begrifflichen und ideellen Denkens sich verleiten zu lassen. — Was endlich lag Hirscher so sehr am Herzen, als daß die christliche Religion als ein Ganzes aufgefaßt, und ihre einzelnen Lehren in ihrem Verhältniß zu diesem Ganzen betrachtet; insbesondere aber die sittlichen Vorschriften aus dem Geiste der Kindschaft Gottes wie aus ihrer Wurzel hergeleitet würden? Ich wies also nach, wie sehr er sich irrte, wenn er glaubte dadurch mit der ehemaligen Theologie in Gegensatz zu treten, und in dieser nur die Tractatenmanier, von der auch Dieringer zu reden weiß, und „ein mechanisches, legistisches Zusammenstellen des Lehrmaterials“ zu finden.

Wie bei Besprechung dieser höchsten Grundsätze, so bin ich auch bei Behandlung der einzelnen Lehrpunkte wo immer die Gelegenheit sich darbot, verfahren, das Wahre und Gute, welches dem Geiste der Gegner vorschwebte, hervorhebend und dann nachweisend, daß sie, um sich mit der Vorzeit zu versöhnen, dieses gewiß nicht zu opfern brauchten; daß sie aber mit demselben so viel Falsches und Schlimmes vermengten, weil sie die *alte katholische* Wissenschaft durch das, was sie aus der *neuen protestantischen* entlehnten, verbessern wollten.

Was die Lehre selbst betrifft, so hielt ich nur eine solche Verständigung für möglich; doch scheint mir, daß auch die Weise, in welcher ich die Verbreitung der Vorurtheile wider die alte Wissenschaft und die Vernachläßigung des Studiums derselben erklärte, geeignet war, vielmehr zu besänftigen als zu erbittern. Ich fand, wie schon bemerkt wurde, die Ursache in den großen Ereignissen, welche seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts nicht bloß in dem bürgerlichen, sondern auch in dem kirchlichen und geistigen Leben der Völker Europa's einen Umschwung hervorbrachten, dessen Gewalt der Einzelne sehr oft ohne alle oder ohne viele Schuld erliegt.

Wir werden hiemit zu dem andern Punkt, den Dieringer in seinem ersten Artikel auseinandersetzt, geführt. Ohne von jener meiner Ansicht, die ich doch in der Einleitung, von der er redet, vor-

gelegt hatte, auch nur ein Wort zu sagen, bemüht er sich den Gedanken anzuregen, daß ein „direktes oder indirektes Berührtwordensein der drei Männer“ (Hermes, Günther's, Hirscher's) „von der in ihrer Jugendzeit noch im Besitzstande befindlich gewesenen scholastischen Lehrmethode mit dazu beigetragen habe, ihre Abneigung gegen die Scholastik überhaupt anzuregen, und sie zu der Ansicht geführt habe, daß mit derselben den berechtigten Ansprüchen der Gegenwart wissenschaftlich nicht mehr genügt werden könne“ [1]). Setzen wir, Herr Dieringer hätte es wahrscheinlich gemacht, nicht bloß daß „die drei Männer,“ sondern auch daß deren Zeitgenossen überhaupt durch „das Berührtwordensein von der noch im Besitzstande befindlich gewesenen scholastischen Lehrmethode“ der Jesuiten (denn von dieser redet er), zu den Vorurtheilen wider die alte Wissenschaft verleitet worden seien: was würde daraus folgen? Das nämlich, worauf ihm und andern viel ankommen mag: Die Jesuiten wären es gewesen, welche die Scholastik dadurch, daß sie dieselbe verdarben, in Verruf gebracht. Aber was hat das mit der Sache, um die es sich handelt, was hat es mit meinen Werken zu thun? Wäre es deßhalb weniger wahr, daß die Vorurtheile wider die Wissenschaft der katholischen Vorzeit weit verbreitet waren, daß man diese Wissenschaft wenig oder gar nicht mehr benutzte? Nichts anders also ließe sich in Bezug auf meine Schriften sagen, als daß ich mich geirrt, als ich die Ursache des Uebels, gegen welches ich ankämpfte, in den traurigen Verhältnissen der Zeit zu finden glaubte. Aber eben hievon redet Herr Dieringer nicht. Uebrigens habe ich in beiden Werken wiederholt anerkannt, daß im vorigen Jahrhundert die Scholastik, wenn sie gleich immer noch einige tüchtige Pfleger fand, im Ganzen jedoch von ihrer Höhe herabsank, und wenn Herrn Dieringer daran etwas liegt, so will ich auch einräumen, daß dieses es den Gegnern der katholischen Wahrheit leichter machte, sie allgemein und unter den Katholiken selbst verächtlich zu machen.

---

1) Es darf befremden, daß uns das theol. Literaturblatt, während es besonders in den Werken der „Neuscholastiker“ die stylistischen Unvollkommenheiten emsig aufsucht und redselig mittheilt, in den Artikeln Dieringers ein Deutsch bietet, von dem wir in diesem Satze eine neue Probe erhalten.

Aber wie hat denn nun Dieringer dies von den drei Gelehrten, über welche er redet, wahrscheinlich gemacht? Von Günther, sagt er, werde behauptet „er habe sich einige Zeit mit dem Plane getragen, in die Gesellschaft Jesu einzutreten.“ Ganz wahr, und daraus möge sich schließen lassen, was Herr Dieringer beabsichtigt. Aber wie ist Hermes durch die Lehrmethode der Jesuiten zur Abneigung gegen die Scholastik gebracht worden? Man höre: „Der von Hermes am höchsten geschätzte Theologe der Neuzeit Benedict Stattler, war Jesuit und als solcher ohne Zweifel durch den scholastischen Lehrgang gebildet.“ Und wie Hirscher? „Hirscher hat sich vorzugsweise an Sailer gebildet, welcher, falls die Aufhebung des Ordens nicht erfolgte, höchst wahrscheinlich seine theologische Studien- oder gelehrte Laufbahn als Jesuit vollzogen hätte.“ Da möchte doch wohl nicht mehr bloß der Genius der deutschen Sprache, sondern auch der Genius der Logik ungehalten werden.

Ich komme nun zu der Abschweifung, welche, wie Herr Dieringer versichert, durch den Ernst des Gegenstandes selbst gerechtfertigt wird (S. 4—7). Er nennt dieselbe eine kurze; sie macht indeß ungefähr ein Drittheil des ganzen Artikels aus. Zuvörderst erwähnt er einiger „schriftlichen Aufzeichnungen oder Ausstellungen,“ welche er mir einst über die beiden ersten Bände meines Werkes durch befreundete Hand habe zukommen lassen, und „constatirt mit Vergnügen, daß ich das Bemerkte in der neuen Auflage sehr einläßlich berücksichtigt habe.“ Nur in Beziehung auf Hirscher halte ich meine alte Meinung fest, und erkläre seine von dieser abweichende Meinung aus dem Umstande, daß Hirscher's Werke in Norddeutschland kaum oder weniger bekannt, daher auch von Norddeutschen in ihrer praktischen Tragweite unterschätzt würden.

Ich habe all dieses nicht ohne viele Verwunderung lesen können. Denn als ich die zweite Auflage meines Werkes vorbereitete, hatte ich von den „Aufzeichnungen“ Dieringer's auch nicht die leiseste Erinnerung, mit einer Ausnahme, die ich gleich angeben werde. Indeß habe ich sie jetzt wieder aufgesucht und noch unter meinen Papieren gefunden. Freilich hätte ich geglaubt, daß diese vertraulichen Mittheilungen nicht in die Oeffentlichkeit gehörten; indeß Herr Dieringer will es so. Wohlan denn, hier sind sie:

1. „Wenn noch lebende Gelehrte der Kritik zu unterwerfen waren, so mußte Günther viel eher als Hirscher berücksichtigt werden. Jener ist das Haupt einer Schule, dieser nicht. Außerdem gibt es kaum Eine namhafte theologische Frage, in welcher Günther die Lehre der Vorzeit nicht alterirte."

2. „In der Gotteslehre kommt unzählige Mal der Satz vor, es gäbe in Gott, dem schlechthin einfachen Wesen, keine „reellen Unterschiede." Obgleich nun der Verfasser den Eunomismus abweist, so könnte er doch leicht zu der bedenklichen Meinung veranlassen, als ob die Unterschiede bloß auf unserer subjectiven Vorstellung beruheten, folglich keinen objectiven Werth hätten. Der Ausdruck „reell" ist vieldeutig, und kann auch so viel heißen als wirklich. S. 203 wird denn auch behauptet, daß es in Gott drei reell verschiedene Personen gebe. Dem Schwanken zwischen Nominalismus und Realismus mußte durch Besprechung der s. g. compositio physica und metaphysica vorgebeugt werden."

Das ist alles: denn die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf den zweiten Band, und bestehen meistens in Fragen, „für welche ich der gegenwärtigen Wissenschaft" — in der Lehre vom Uebernatürlichen — „noch Rede stehen müsse." In der brieflichen Einleitung jedoch, welche den „Ausstellungen" vorhergeht, heißt es: „Freilich hat Kleutgen seinen Gegnern alle nur erdenkliche Schonung angedeihen lassen, aber nicht der neuen (sit venia verbo) [1]) Theologie überhaupt, die es sich verbittet, eben nur durch Hermes und Hirscher repräsentirt zu werden." Hieran erinnerte ich mich, und fügte also in der zweiten Auflage am geeigneten Orte einige Zeilen bei, in denen ich erklärte, daß Hermes, Hirscher und Günther in meinem Werke als Gegner der Vorzeit und nicht etwa als Vertreter der neuen Theologie zu betrachten seien (S. 41). Auf Bemerkungen, besonders wenn sie von so achtbarer Hand herrühren, Rücksicht genommen zu haben, gereicht gewiß vielmehr zum Lobe als zum Tadel; doch weiß ich nicht, wodurch sonst noch ich in vorliegendem Falle dieses Lob verdient habe. Die zweite seiner Ausstellungen werden wir Herrn Dieringer bald so ausführlich wiederholen hören, daß die erneute Klage fast einen ganzen Artikel ausfüllt. In Bezug auf Hirscher

1) Die Parenthese rührt von Herrn Dieringer her.

sagt er selbst, daß ich bei meiner Meinung geblieben bin. Sollte er also die sehr einläßliche Berücksichtigung darin gefunden haben, daß ich die Lehre Günther's in den Kreis meiner Untersuchung gezogen? Aber wenn Andere, die dies ebenfalls wünschten, in dem Umstande, daß die Congregation des Index, als die ersten Bände meines Werkes erschienen, sich bereits mit den Werken Günther's beschäftigte, von selbst den Grund fanden, weßhalb ich dies früher nicht wohl konnte; so hätte Herr Prof. Dieringer daraus wenigstens abnehmen sollen, daß es seiner Bemerkung nicht bedurfte, mich auf Günther und den Gegensatz, den seine Lehre mit jener der Vorzeit bildet, aufmerksam zu machen. In der That waren, als ich im J. 1856 die Aufzeichnungen Dieringer's empfing, das erste Heft des letzten Bandes der Theologie, und ein guter Theil der Philosophie der Vorzeit schon geschrieben. Doch hierauf kommt am Ende wenig an.

Gar sehr aber hat es mich überrascht, daß Dieringer in der Stelle meines Buches, auf die er verweist [1]), eine Antwort auf das, was er über Hirscher und Günther bemerkt hatte, lesen konnte. Alles, was er in seiner Abschweifung über Süd- und Norddeutschland, die sich doch immer näher ständen, als Italien und Deutschland, über den Besuch der Tübinger Facultät durch Norddeutsche, über die Verbreitung der Schriften Hirscher's, über seinen Verkehr mit diesem und seiner Kenntniß der Zustände Süddeutschlands redet: beruht auf der irrigen Annahme, daß ich ihn im Auge gehabt, als ich sagte, man müsse die Bedeutung wissenschaftlicher Werke nicht nach seiner nächsten Umgebung bemessen. Ich dachte aber nicht nur nicht an ihn, sondern, was die ganze Sache fast drollig macht, eben der Gelehrte, welcher mir schrieb, es lohne sich nicht der Mühe, Hirscher's

1) Die Gründe angebend, weßhalb es, auch abgesehen von dem besondern Zwecke meines Werkes, noch an der Zeit sei, sich mit Hermes Lehren in theologischen Schriften zu beschäftigen, sage ich unter anderm: „Was geeignet sei, die Theilnahme der Leser wissenschaftlicher Werke in Anspruch zu nehmen, das sollte man nicht nach seiner eignen Erfahrung und nächsten Umgebung ermessen wollen. Seitdem dies Werk in seiner ersten Auflage erschien, sind mir in dieser Beziehung nicht bloß über Hermes, sondern auch über Hirscher Bemerkungen, die sich schnurstracks widersprechen, mitgetheilt worden. Während nämlich in gewissen Gegenden Hirscher's Werke auf die Denk- und Handlungsweise besonders der Geistlichkeit den größten Einfluß üben, sind sie in andern fast nur durch den Ruf ihres Verfassers bekannt." S. 41.

Lehre zu besprechen, war ein Süddeutscher, der, bis damals wenigstens, den Norden unsers Vaterlandes nie gesehen hatte, und umgekehrt jener, der nichts zeitgemäßer und nützlicher fand, als die Prüfung der von Hirscher vertretenen Grundsätze, ein Norddeutscher, der meines Wissens nie in Süddeutschland sich aufgehalten hatte. So konnte ich also gewiß in jener meiner Aeußerung nicht an den Norden und Süden unsers Vaterlandes, sondern nur an viel kleinere Kreise denken, und das war auch aus meinen Worten leicht abzunehmen. Ich werde doch unter der nächsten Umgebung eines Deutschen nicht die Hälfte der deutschen Lande verstehen.

Gestützt auf das oben Erwähnte getraut sich endlich Herr Dieringer, (denn so redet er) zu behaupten, daß Hirscher, was man eine theologische Schule nenne, nicht gegründet habe, daß die Tübinger Schule nicht auf ihn, sondern auf Möhler und Drey zurückzuführen sei, daß nicht einer der Gelehrten dieser Schule ein specifischer Hirscherianer gewesen, daß Hirscher auf seine Zuhörer und Leser aus dem Seelsorgerstand unter den gegebenen Verhältnissen sehr vortheilhaft gewirkt habe.

Ich habe schon gesagt, daß ich mir keine Kenntniß der deutschen Zustände, wie Herr Dieringer sie ohne Zweifel haben wird, zuschreiben kann: aber von alle dem, was er hier vorbringt, konnte mir wahrlich nichts verborgen sein. Gewiß es klingt gar befremdlich, wenn Dieringer Dinge, die aller Welt bekannt sind, sich erst „zu behaupten getraut,“ nachdem er seine Bekanntschaft mit den Verhältnissen und Zuständen Deutschlands bewiesen hat. Auch weiß ich nicht, wo ich zu der Vermuthung Anlaß gegeben, daß ich Hirscher für den Gründer der Tübinger Schule hielte, oder seine Ansichten den übrigen Gelehrten dieser Schule zuschriebe? Was aber von größerem Belange ist, in alle dem, was Dieringer erwähnt, kann ich gar keinen Grund finden, weßhalb ich mich mit Hirscher's Lehren nicht hätte befassen sollen. Wenn er aber dieses nicht beweisen wollte, so weiß ich gar nicht, was er wollte.

Man wird es doch gewiß nicht mißbilligen, daß ich auch auf dem Gebiete der praktischen Theologie einen Gegner der Vorzeit wählte. Ich konnte aber keinen entschiedeneren finden: Hirscher ist in der Bekämpfung der Scholastik auf seinem Gebiete viel weiter gegangen als Hermes und Günther auf den ihrigen. Er war nicht

Haupt einer Schule, aber „seine Schriften gehörten doch gewiß nur darum zu den gesuchtesten des ganzen deutschen Büchermarktes," weil seine Ansichten Beifall fanden; und wenn die Gelehrten der Tübinger Schule nicht „specifische Hirscherianer" waren, so ist es mir jedoch sehr wohl bekannt, daß nicht bloß in Tübingen, sondern an mehreren Hochschulen die Moral Hirscher's den Studirenden als die zuverläßigste und beste von einflußreichen Männern empfohlen, ja daß sie hie und da Professoren mehr als empfohlen wurde. Hirscher hat auf seine Zuhörer und Leser sehr vortheilhaft gewirkt, sagt Dieringer; aber da ihm „seit den dreißiger Jahren die Lage der Dinge in kirchlicher Hinsicht hinreichend bekannt ist," so kann es ihm nicht verborgen geblieben sein, daß Hirscher auf „seine Zuhörer und Leser aus dem Seelsorgerstande" auch sehr nachtheilig gewirkt hat, und wohl deßhalb beschränkte er seine Behauptung durch die Beisätze: „in den gegebenen Verhältnissen, im großen Ganzen." Nun, welcher Einfluß der überwiegende gewesen, der vortheilhafte, oder der nachtheilige: das möchte schwer zu bestimmen sein. Indeß hatte ich es nicht mit dem thatsächlichen Erfolge, der von vielen Umständen abhängt, sondern mit der Ursache dieser Erfolge, d. i. mit der Lehre zu thun. Daß nun die Schriften Hirscher's unter einer Rücksicht und zwar unter eben der, welche Herr Dieringer hervorhebt, geeignet waren, einen guten Einfluß zu üben, habe ich oft und stark genug anerkannt. Aber dies hindert nicht, daß sie unter anderer Rücksicht ebenso geeignet waren, höchst nachtheilig zu wirken, und dies kann und wird Herr Dieringer nicht läugnen. Er sagte gleich im Anfange dieses Artikels, vom Standpunkte der Orthodoxie habe ein Vergleich der Schlolastik mit ihren Gegnern nicht bloß vorwiegend, sondern geradezu ausschließlich zu Gunsten der Vorzeit ausfallen müssen. Wenn also Hirscher in den vielen Lehrpunkten, die ich zur Sprache gebracht habe, wirklich von der katholischen Wahrheit sich verirrt hat: wie könnte man da in Abrede stellen, daß seine Schriften geeignet seien, bösen Einfluß zu üben? Ein Mann, wie Dieringer, der für die Reinheit der katholischen Lehre stets großen Eifer an den Tag gelegt hat, wird einräumen, daß jeder Irrthum wider die Heilslehre verderblich ist: um wie viel mehr, wenn es sich, wie hier, um Lehrpunkte handelt, die so tief in das innere christliche und äußere kirchliche eingreifen.

Ich hatte die beiden ersten Abschnitte dieser meiner Rechtfertigung und zum Theil auch den gegenwärtigen schon geschrieben, als mir die oben erwähnte Flugschrift: „Die Theologie der Vor- und Jetztzeit" zukam. In der Vorrede zu derselben lese ich: „Leider ist die Frage, ob und in welchem Umfange das katholische Deutschland in wissenschaftlicher Hinsicht mit seiner jüngsten, fast einhundertjährigen Vergangenheit brechen, und nicht „Altes und Neues," sondern nur Altes aus seinem Vorrathe nehmen und verwerthen solle, keine rein wissenschaftliche mehr, und gerade dieser Umstand macht auch Solche betreten und mißtrauisch, deren Standpunkt im Wesentlichen mit jenem der „Theologie der Vorzeit" derselbe ist. Daß eine zeitweilig aufgelöste kirchliche Körperschaft bei ihrer Wiederherstellung den Faden da aufnimmt und weiterspinnt, wo er war abgebrochen worden, das finden die heutigen Gegner der Neuscholastik wenigstens erklärlich; daß aber dem Bruchtheile zulieb ein größeres Ganze auf den inzwischen betretenen und gangbar gemachten Wegen plötzlich stille stehen oder vielmehr auf die Pfade jenes Bruchtheiles zurücklenken solle u. s. w. — diese Zumuthung finden dieselben zu stark, und dieses namentlich auch hinsichtlich der Beigaben, die als Heil- und Gesundheitsmittel dringend empfohlen werden" (S. VIII). Diese Beigaben sodann erörternd, läßt Dieringer, um die vierte anzugeben, „die Alten" also sprechen: „Dringen wir mit unserm Vorhaben und unsern Reformplänen nicht durch, so rathen wir Verzichtleistung auf die philosophischen und theologischen Facultäten an unsern Hochschulen, und empfehlen die von der Kirche ohnehin gesetzlich vorgeschriebenen Seminarien für die Heranbildung eines tüchtigen Klerus." (S. IX). Zum Schlusse bemerkt der Verfasser, ich könne es nicht befremdlich finden, daß bei Besprechung meines Werkes das Für und Wider solcher Punkte zusammengestellt worden: denn ich sei von der Zusammengehörigkeit dieser Fragen mit der Lehre und Lehrweise der Vorzeit überzeugt, und habe — (in der oben erwähnten Schrift über die alten und die neuen Schulen) — schon vor langem mein Votum darüber abgegeben" (S. XIII). Hier haben wir somit in der unverhohlensten und zugleich gehässigsten Weise die Anschuldigung, von der im ersten und zweiten Abschnitt die Rede war. Wenn Dieringer es mit seinem Charakter und seiner Würde vereinbar fand, dieselbe vorzubringen, so gestattet

mir die Würde der Sache, welche ich sowohl in jener kleinen Schrift als in meinen größeren Werken vertrete, nicht, auch nur ein Wort darauf zu erwidern.

IV.

Von der Verketzerungssucht.

Man wird nicht erwarten, daß ich hier die Grundsätze erörtere, welche, wenn von Verketzerung die Rede ist, in Betracht kommen. Sie sind in den letzten Jahren öfters besprochen, und auch von mir am geeigneten Orte in Kürze behandelt worden. Ich setze also voraus, daß es in theologischen Untersuchungen nicht bloß zulässig, sondern nothwendig ist, die Ansichten, welche geprüft werden, nach der Glaubensnorm zu beurtheilen. Wer es für unwissenschaftlich erklärt, die Frage auf das Gebiet der Auctorität zu führen, der läugnet damit im Grunde, daß es eine theologische Wissenschaft gebe. Denn es giebt keine Wissenschaft ohne eigenthümliche Prinzipien. Ihr eigenthümliche Prinzipien hat aber die Theologie gewiß keine anderen, als die des Glaubens und folglich der Auctorität. Wie jedoch, wer eine Behauptung aus Vernunftgründen widerlegt, deßhalb den, welcher sie aufstellt, nicht für einen unvernünftigen Menschen erklärt; so erklärt auch, wer eine Meinung aus Glaubensgründen bestreitet, den, welcher sie vertheidigt, nicht für einen Ungläubigen oder Ketzer. So lange also Jemand, von den Personen absehend, nur die Lehren betrachtet, wird er nur in dem Falle sich gerechten Tadel zuziehen, wenn er für Glaubenswahrheit erklärt, was als solche nicht anerkannt ist, oder in den Ansichten, die er beurtheilt, zu leicht eine Abweichung von einer anerkannten Glaubenslehre findet. Freilich, wenn er solcher Fehlgriffe sich oft schuldig macht, und dabei Leidenschaft an den Tag legt; so mag er den Vorwurf verdienen, daß er an der Sucht, wenn nicht die Personen, doch die Lehren anderer zu verketzern, leide.

Wir haben nun Herrn Dieringer in jenen seinen früheren Aufzeichnungen sagen hören, daß ich meinen Gegnern „alle nur erdenkliche Schonung" zu Theil werden lasse; auch in diesen seinen Arti-

keln redet er öfters von der Mäßigung, die er in meinen Urtheilen finde, und es scheint fast, daß er meine Zurückhaltung, etwas für Glaubenslehre zu erklären, für übertrieben halte. So hätte mich denn dieser mein jüngster Gegner wider die Anklage, die früher oft und ungestüm erhoben ward, in Schutz genommen. Nichts destoweniger beginnt sein zweiter Artikel also: „Zu der in dieser ersten Abhandlung an erster Stelle erörterten Lehre von der „Glaubensnorm“ ist bloß zu bemerken, daß die von dem Verfasser ausgesprochenen Rügen durch die milde Interpretation großentheils hätten überflüssig gemacht werden können.“ Ehe wir das Weitere vernehmen, wolle der Leser bemerken, zu welchem Ende ich von der Glaubensnorm rede. Im ersten Theile meines Werkes war zu untersuchen, ob man gewisse Lehren der alten Theologen mit Recht für irrig oder willkührlich erklärt habe. Hierüber ist aber, wenn anders die Untersuchung eine theologische sein soll, nach der Glaubensnorm zu urtheilen. Darum also hielt ich es für zweckmäßig, eine Betrachtung der Glaubensnorm vorauszuschicken. Obgleich nun dies in den ersten Zeilen der Abhandlung ausgesprochen ist, so nimmt doch Herr Dieringer darauf ganz und gar keine Rücksicht; er sieht nun einmal in meinem Werke nichts anders, als einen Angriff auf die neue Theologie. Auch Frohschammer redete vor einigen Jahren in diesem Sinne. Ich stelle, sagte er, zuerst Grundsätze auf, nach welchen über das Verhältniß einer Ansicht zur kirchlichen Glaubenslehre zu entscheiden sei; und wende dann diese Grundsätze auf die Lehren Hirscher's, Hermes, Günther's an. Es ist klar, daß ich die Lehren der Vorzeit, welche man für verwerflich erklärte, nicht vertheidigen konnte, ohne jene, welche die Ankläger ihnen entgegenstellten, zu prüfen: insofern mußte die Vertheidigung allerdings zugleich ein Angriff werden. Aber wenn Frohschammer Unrecht hatte, deßhalb Zweck und Aufgabe meiner Arbeiten darin zu suchen, daß die genannten drei Theologen recht vieler Irrthümer überführt, d. i. verketzert würden; so hat er doch wenigstens das Verhältniß dieser ersten Abhandlung zu den folgenden in's Auge gefaßt, bemerkend, daß in jener die Grundsätze festgestellt werden, welche in diesen die Untersuchung leiten müssen. Es mag dies auch Herrn Dieringer, wenn er gleich davon schweigt, nicht verborgen geblieben sein: aber hätte er es, wie es sich geziemte, erwogen, so würde er eingesehen haben, daß zwar hier wie überall

die Person und Gesinnung der Gegner zu schonen waren, in der Lehre selbst aber mit Strenge und Genauigkeit verfahren werden mußte.

Sehen wir nun, durch welche Belege er zu erhärten sucht, daß „die ausgesprochenen Rügen durch die milde Interpretation großentheils hätten überflüssig gemacht werden können. „Der Verfasser," sagt er, „ist gewiß mit uns überzeugt, daß Hirscher auch die Schriften des A. T. zu den christlichen Glaubensquellen gezählt hat, und daß er in einer an das große Publikum gerichteten Schrift von den schulgerechten Definitionen Umgang nehmen und dafür auf seine Art eine den Kern der Sache darbietende Ausdrucksweise gebrauchen durfte." Wovon ist die Rede? Hirscher hatte in seinen „Erörterungen" (S. 177) nicht etwa obenhin gesagt, sondern als Kern der ganzen Untersuchung: „wo die einstimmige Lehre des Apostolates zu finden sei," den Satz hingestellt und durch gesperrte Schrift hervorgehoben: „In den Schriften des Neuen Testamentes, beglaubigt, erhalten, erklärt und ergänzt von der Gesammtkirche." Nachdem ich also die Erklärung des Tridentinischen Kirchenrathes über das A. T. angeführt habe, sage ich: „So wenig ein Rechtgläubiger, wenn er gefragt wird, wo die Predigt Jesu und der Apostel zu finden sei, mit Uebergehung der Tradition nur der Schrift erwähnen darf; eben so wenig darf er statt der gesammten Schrift das bloße Neue Testament nennen. Was immer nun Hirscher zu jener Sonderbarkeit, (denn wir mögen nichts anders darin suchen), verleitet haben mag; wir müssen hier, wo es sich um die genaue Bestimmung der Norm handelt, nach der wir später, ob dieses oder jenes zum Glauben gehöre, urtheilen sollen, wir müssen, sage ich, darauf dringen, daß keine andere, als die von der Kirche bestimmte Norm angenommen werde" (S. 50).

Das könnte genügen, aber um die Weise, wie Herr Prof. Dieringer mit mir verfährt, an diesem ersten Beispiele zu beleuchten, sei es gestattet, noch einige vorhergehende Zeilen aus meinem Buche anzuführen. Nachdem ich die Lehre Hirscher's vorgelegt, fahre ich also fort: „Nun werden wir zwar später, wenn von dem Verhältnisse des alten Bundes zum neuen ausführlicher die Rede sein wird, manchen Behauptungen Hirscher's widersprechen müssen; aber wie er dieselben immer mag verstanden haben, sie werden ihn doch nicht

dahin geführt haben, anzunehmen, daß wir Christen nicht nur entbunden seien, das Ceremonial- und Civil-Gesetz der Juden zu beobachten, sondern auch die Lehre des A. T. ganz, wie sie daliegt, zu glauben. Wahrscheinlich wird er dies nur mit gewissen Beschränkungen, die sich aus dem, was er in der Moral lehrt [1]), entnehmen lassen, zugeben, und um in der mehr populären Schrift gelehrte und weitläufige Erklärungen zu vermeiden, vorgezogen haben, nur des N. T. zu erwähnen."

Habe ich also die Milde der Auslegung, die Dieringer will, nicht geübt? Freilich konnte ich nicht, wie er sagen: „Hirscher habe in einer an das große Publikum gerichteten Schrift von den schulgerechten Definitionen Umgang genommen;" denn, wie ich auch beifügte, „hier handelt es sich nicht um eine mehr oder minder bestimmte Schulsprache, sondern um den einfachen Ausdruck eines der höchsten Glaubensätze." Aber ich suchte den wahrscheinlichen Grund, weßhalb Hirscher in diesem Punkte anders rede, als sämmtliche Christgläubigen von jeher geredet haben, darin, daß er das A. T. nur mit gewissen Beschränkungen als christliche Glaubensquelle gelten lasse. An der Stelle der Moral, auf die ich verweise, sagt Hirscher, und zwar eben von den Quellen der christlichen Sittenlehre handelnd, unter anderm: „Die sittlichen Urtheile des A. T. sind nicht selten, im Lichte des Evangeliums betrachtet, unrein und unhaltbar," und nochmals: „Die sittlichen Forderungen des A. T. müssen in der Periode des Christenthums, mit den Vorschriften dieses letztern verglichen, vervollkommnet, ergänzt, gesteigert, ja mitunter geradezu umgeschaffen werden." War also meine Vermuthung über die Ursache, weßhalb Hirscher, von der Glaubensregel handelnd, nur das N. T. erwähne, ungegründet? War es im Streite mit einem solchen Gegner überflüssig, wenigstens in Kürze, wie ich es gethan habe, daran zu erinnern, daß nach dem Kirchenrath von Trient die Bücher des A. und des N. T. mit derselben Ergebung und Ehrfurcht als das lautere Wort Gottes anzunehmen sind? Nun kommt aber dazu noch, daß Hirscher nicht bloß den oben erwähnten, sondern noch manche andere Sätze über das A. T. aufstellt, die ich

---

1) Erster Band §. 6. (Vierte Aufl. §. 7).

im zweiten Theile meines Werkes geprüft habe [1]), und um so mehr prüfen mußte, als gerade die Hauptanklage Hirscher's wider die Scholastik eben diese ist, daß sie sich auf den Standpunkt des Mosaismus zurückstellt, und auf ihm geblieben sei. Hatte also Dieringer, als er seine Artikel schrieb, den Zweck und den Inhalt meines Werkes, wie es sich geziemte, vor Augen? Und wenn er nun einmal glaubte, sich um den zweiten Theil meines Werkes bei Beurtheilung des ersten nicht kümmern zu müssen, war nicht auch in der Stelle selbst, die er beurtheilte, alles enthalten, was sein Urtheil anders gestalten mußte? Er sagt uns überdies, daß er nicht nur Hirscher's Vorlesungen gehört, sondern auch mehrere Jahre hindurch mit ihm in persönlichen Verkehr gestanden; und er entsann sich nicht, daß die falschen, durch nichts zu rechtfertigenden Meinungen Hirscher's über das A. T. sich durch alle seine Werke ziehen?

Noch viel befremdender jedoch ist, was nun bei Dieringer über Chrismann folgt. Derselbe ist ihm zufolge „in der vorliegenden Frage," (ob der gesammte Inhalt der h. Schrift Gegenstand des Glaubens sei) „keines auch nur partialen Abfalles von der Theologie der Vorzeit zu bezüchtigen." Warum nicht: „Wer dasjenige ermitteln und zusammenstellen will, was im strictesten Sinne des Wortes fidei divinae ist, dem muß es erlaubt sein, auch in der Lehre von der Inspiration der h. Schriften Unterscheidungen eintreten zu lassen .... Freilich ist die ganze Bibel Gottes Wort; aber der Satz, daß in den Tagen des Augustus der syrische Statthalter Cyrinus geheißen habe, ist doch nicht in dem gleichen Sinne eine Glaubenswahrheit, wie der andere Satz, daß der im Stalle zu Bethlehem Geborne der Heiland sei, Christus der Herr" (S. 8).

Wer dies liest, muß er nicht glauben, Chrismann lehre keine andere Unterscheidung als der zufolge die erwähnten Thatsachen nicht im gleichen Sinne Glaubenswahrheiten seien, ich aber wolle gar keine Unterscheidung gelten lassen? Das eine ist aber so unrichtig als das andere; es handelt sich nicht darum, ob irgend eine, sondern welche Unterscheidung stattfinde. Ich habe die Worte Chrismann's mitgetheilt (S. 53), denen zufolge, was die hh. Schriftsteller nicht wissen konnten, es sei denn daß es ihnen von Gott in übernatürlicher Weise

1) Letzter Band S. 917 ff.

kund gethan würde, geoffenbarte Wahrheit und als solche Gegenstand des Glaubens; alles andere aber zwar gewiß, jedoch nicht geoffenbart und darum nicht Gegenstand des Glaubens ist. Und ich habe wiederholt bemerkt, daß Chrismann selbst zu diesem letzteren, nicht etwa bloß Umstände, wie Dieringer sie anführt, daß Pilatus in Judäa und Cyrinus in Syrien Statthalter war, sondern eben auch die Berichte über das Leben, den Tod und die Auferstehung des Herrn rechnet [1]). Diese Thatsachen sind ihm zufolge zwar Glaubenswahrheiten, aber nur deßhalb, weil sie von den Propheten und von Christus selbst vorhergesagt waren. Dagegen nun habe ich hervorgehoben, daß unser Glaube diese Thatsachen nicht etwa bloß, insofern sie vorher verkündigt, sondern auch und vorzüglich, insofern sie eingetroffen sind, bekennt, und gerade dadurch christlicher Glaube ist. „Die Erfüllung der Weissagungen aber, die vollbrachten Thatsachen, haben uns nicht die Propheten, sondern die Apostel und Evangelisten verkündigt, und wenn sie des Berichtes dieser wegen nicht zum Glauben gehören, so gehören sie gar nicht zum Glauben." Sind das nun Kleinigkeiten, in denen auch nicht „ein partialer Abfall von der Theologie der Vorzeit" enthalten ist, und deren Erwähnung „durch eine milde Interpretation überflüssig gemacht werden konnte?"

Es ist in der That kaum begreiflich, wie Herr Dieringer also reden konnte. Liegt doch in den Worten Chrismann's, die er selbst anführt, unverhohlen, daß der Inhalt der geschichtlichen Bücher, ja auch mancher anderer, fast sammt und sonders, folglich bei weitem der größere Theil der h. Schrift im eigentlichen Sinne nicht Gottes Wort, nicht Gegenstand des Glaubens ist. Und das soll nicht in Widerspruch stehen mit den von mir angeführten Lehrsätzen der alten Theologen, nach welchen alles und jedes, was die hh. Bücher ent-

1) Ich habe in meinem Werke (S. 51) mich begnügt, die von Chrismann aufgestellten Grundsätze wörtlich anzuführen; es sind dieselben, die Dieringer seinen Lesern mittheilt. Dem dritten derselben fügt Chrismann die Worte bei: Quamvis Joannes Christum morientem viderit et ideo ad id scribendum nova revelatione non indiguerit, est tamen et hoc factum revelatum, quia jam antea a Prophetis et ab ipso Christo praedictum fuisse constat. L. 1. c. 2. §. 51. Noch umständlicher hatte er dasselbe an der von mir S. 66 angegebenen Stelle (l. c. §. 26) gesagt.

halten, Gottes Wort und darum im vollen Sinne Gegenstand des Glaubens ist [1])?

Doch wird deßhalb nicht jeder Unterschied geläugnet. Ich habe die Lehre des h. Thomas, die alle Theologen annehmen, mitgetheilt [2]). Einiges, sagt der Heilige, was die Schrift enthält, ist Gegenstand des Glaubens seiner selbst wegen, anderes wegen seiner Beziehung auf dieses. Unter jenem versteht er, was wir heutzutage im engern Sinne Heilswahrheiten zu nennen pflegen; unter diesem insbesondere das Geschichtliche. Ich habe mich bemüht, mit Hülfe dieser Unterscheidung, den Lehren heiliger Väter folgend, zu zeigen, wie auch die Offenbarung des an sich Geringfügigen weder Gottes unwürdig noch für unser Heil gleichgültig ist: aber ich habe auch hervorgehoben, daß nach dem h. Thomas dieses und schlechthin alles, was die Schrift enthält, Gegenstand des Glaubens ist. Etwas später [3]) aber führte ich in einer verwandten Frage die Lehre der Theologen an, daß es in dieser Beziehung, ob etwas zum Glauben gehöre, zwischen Wichtigem und Unwichtigem keinen Unterschied gebe. Wenn etwas in der Schrift oder Tradition enthalten ist, so findet sich in ihm, möge es geringfügig oder bedeutungsvoll sein, das, was eine Lehre zur Glaubenslehre macht: es ist von Gott bezeugt; und deßhalb, sagt Lugo, würde, wer den Hund des Tobias läugnete, ebensowohl vom Glauben abfallen, als wer die Menschwerdung des Sohnes Gottes läugnete: auch er nämlich verwürfe das Ansehen des zu uns redenden Gottes [4]). Und von dieser Lehre wäre die Lehre Chrismann's nicht verschieden?

---

1) S. 65, wo jedoch in der Anmerkung statt n. 53. 61 zu lesen ist: n. 59. 67. Vergl. S. 67.

2) S. 68 ff.

3) S. 127. Ich verweise dort zwar nur auf Suarez und Lugo, weil eben ihre Untersuchungen über den Glauben als classische Werke gelten. Wer sich aber überzeugen will, daß in dieser Frage die alten Theologen einig waren, braucht nur in dem Tractat: De fide den Lehrpunkt: De objecto fidei materiali anzusehn.

4) Petes, an haec omnia objecta aeque immediate pertineant ad fidem. Respondetur affirmative, quia omnia aeque induuntur motivo formali et aeque immediate revelantur a Deo, et ideo aeque esset haereticus et amitteret fidem, qui negaret Tobiae canem, ac qui negaret Incarnationem. De fide Disp. 3. s. 1. n. 4. cf. Disp. 20, sect. 1. n. 8.

Freilich fügt nun Herr Dieringer bei: „Wenn, was wir nicht bestreiten wollen, Chrismann nicht scharf genug zugesehen hat, so beruhte das eben so wenig auf oppositioneller Stimmung gegen das Gesunde und Berechtigte in der Theologie der Vorzeit, als die ziemlich laxe Inspirationstheorie der beiden Jesuiten Du Hamel und Lessius." Beruhige sich der Herr Professor: ich werde zur Vertheidigung der beiden Jesuiten nichts sagen; sondern bei der Sache bleibend, nur fragen, ob es sich um die Stimmung Chrismann's oder um seine Lehre handelt? wenn er aber in dieser nicht recht zugesehen hat, so wird er doch wohl auch theilweise von dem Gesunden und Berechtigten in der Theologie der Vorzeit abgewichen sein, was Herr Dieringer einige Zeilen vorher geläugnet hatte.

Weniger unzufrieden zeigt er sich dann mit dem, was ich über die Lehre der Kirche vorgetragen. Aber, fährt er fort, wenn hier, die „Theologie der Jetztzeit im Prinzip mit der Theologie der Vorzeit einverstanden sei," so sei sie es darum nicht auch in allen Ansichten, die ich aufstelle: und führt als erstes Beispiel dieser Ansichten an, was ich über die von Hermes vorgeschlagene Eintheilung der Dogmen in dogmata declarata sive definita und dogmata revelata sage (S. 128 ff.). Diese Eintheilung „laufe offenbar auf die heutigen Tages beliebte Distinction zwischen dogma materiale und dogma formale hinaus." Wenn ich nun dieselbe „zu unbestimmt finde, und vorschlage, ihr die andere von fides divina und fides divina catholica zu substituiren;" so wolle er dagegen beweisen, daß „die erste ihre gute Berechtigung habe, die zweite aber in dem ihr beigelegten Sinne nicht" (S. 13).

Wenn Herr Dieringer sich „im Prinzip einverstanden" erklärt, so möchte die Abweichung in Betreff dieser Ansicht von geringer Bedeutung scheinen; doch ich will ihm in der Besprechung derselben folgen, besonders da jenes Einverständniß im Prinzip mir nicht ganz klar ist. Weil ich jedoch aus dem, was ich so eben aus Herrn Dieringer's Einrede mitgetheilt habe, abnehmen muß, daß es mir nicht gelungen ist, meine Gedanken mit hinlänglicher Deutlichkeit vorzulegen; so will ich sie hier in anderer Weise oder vielmehr in anderer Ordnung wiederholen. Nach Aller Eingeständniß werden, damit eine Lehre katholisches Dogma sei, zwei Stücke erfordert: sie muß von Gott geoffenbart, und als solche von der Kirche verkündigt sein.

Wenn also eine Wahrheit von Gott geoffenbart sein kann, ohne daß sie als solche von der Kirche verkündigt wird; so erhalten wir die Unterscheidung in dogmata revelata, und in dogmata revelata proposita. Und eben weil die Theologen nie gezweifelt haben, daß die göttliche Offenbarung manches enthalte, was von der Kirche nicht in der Weise gelehrt werde, daß man es eine Verkündigung, propositio, nennen könnte: darum haben sie auch immer jene Unterscheidung gebraucht, obwohl sie dieselbe öfter, dem h. Thomas folgend, vielmehr mit den Worten machen: dogma in se et dogma quoad nos [1]). Ebenso gewiß ist, daß die Verkündigung der Kirche eine doppelte sein kann, durch Glaubensbekenntnisse und richterliche Aussprüche nämlich oder durch die allgemeine Predigt in ihrem gewöhnlichen Lehramt. Demnach erhalten wir eine Unterabtheilung der dogmata proposita (oder dogmata quoad nos), welche zwar anerkannt, aber so viel ich weiß auf keinen bestimmten Ausdruck zurückgeführt worden ist. Man könnte etwa sagen: dogmata definitione und dogmata universali magisterio proposita.

Was habe ich nun wider Hermes bemerkt? Zuvörderst, daß in der Definition, die er vom katholischen Dogma giebt, die Nothwendigkeit, daß uns die geoffenbarte Lehre als solche von der Kirche verkündigt werde, nicht ausgesprochen ist, sodann daß eben dieses auch in der Erklärung, die er von dem dogma revelatum in seinem Gegensatz zum dogma definitum giebt, keine Berücksichtigung findet. Denn dogma revelatum ist ihm, was entweder erweislichermaßen oder nach dem allgemeinen Glauben, der traditio universalis, in der Offenbarung enthalten ist. Wogegen ich bemerke, daß nicht jeder Beweis, so vollendet er scheinen möge, sondern nur derjenige, welcher in der von mir vorher erklärten Weise durch das öffentliche Lehramt der Kirche bestätigt wird, uns berechtigt, eine Wahrheit als katholische Glaubenslehre zu betrachten.

Treffen nun diese meine Bemerkungen auch die Eintheilung in formelle und materielle Dogmen, von der Herr Dieringer redet? Wenn wir einstweilen von der Ausdrucksweise absehen, so hängt dies einzig von der Erklärung ab, die man von dieser Eintheilung giebt.

---

1) Ich habe davon an der Stelle, wovon hier die Rede ist, S. 130 und ausführlicher im letzten Bande S. 961 gesprochen.

Dieringer beginnt dieselbe in seiner Dogmatik [1]) mit den Worten: „Die Dogmen unterscheiden sich (fünftens) nach der Form, in welcher sie von der kirchlichen Auctorität vorgelegt werden.“ Hier ist also, was ich bei Hermes vermißte, klar und bestimmt ausgesprochen. Formelle Dogmen, heißt es dann weiter, seien jene, welche von der Kirche in ihren Glaubensbekenntnissen oder bei Verurtheilung von Häresien officiell formulirt, materielle, die in den Quellen der kirchlichen Lehre ausgesprochen seien und offenkundige Gültigkeit im kirchlichen Leben haben, aber noch der officiellen Form ermangeln.“ Weil man in diesem Zusammenhang unter der officiellen Form gewiß die Formulirung durch ausdrückliche Entscheidung der Kirche verstehen muß; so haben wir hier genau dieselbe Eintheilung, die ich oben als eine Unterabtheilung der dogmata ab Ecclesia proposita angegeben habe, und die nicht nur dem, was ich in meinem Buche wider Hermes gesagt habe, vollkommen entspricht, sondern eben das ausdrückt, was ich in den vorhergehenden Abschnitten weitläufig erörtert hatte. Und so scheinen wir denn im Prinzip einverstanden zu sein.

Aber ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir nun betrachten, was Herr Dieringer in seiner Rezension zur Rechtfertigung dieser Eintheilung, die ich gar nicht angegriffen hatte, vorbringt [2]). Denn zwei von den vier Gründen, womit er sie als berechtigt erweisen will, setzen voraus, daß dennoch das von ihm sog. materielle Dogma kein Dogma im vollen Sinne des Wortes, sondern nur eine bald mehr bald weniger begründete Ansicht sei. Das formelle, sagt er, „ist erledigt, das andere bisweilen so beschaffen, daß es zur Zeit noch im Ungewissen ist, wie die Erledigung lauten werde, z. B. die Frage über die unbefleckte Empfängniß zur Zeit des h. Bernard.“ Läßt sich das vom wahren Dogma sagen? und stimmt es mit der Erklärung überein, die Dieringer in der Dogmatik von den materiellen Dogmen giebt? Und wenn er diese im Auge behielt, so konnte er ebenso wenig sagen: „Der Widerspruch gegen das formelle Dogma sei haeresis latae sententiae, der wider das materielle haeresis ferendae sententiae.“ Man pflegt diese Ausdrücke latae sententiae, feren-

1) Zweite Aufl. S. 4. 5.
2) S. 13. 14.

dae sententiae nicht sowohl von den Vergehen, als von den Strafen zu gebrauchen. Aber sei es daß Herr Dieringer habe sagen wollen: vor einer Entscheidung der Kirche schließe jener Widerspruch die Sünde der eigentlichen Häresie nicht ein, oder: er werde von der Kirche nicht als solche bestraft; das eine läßt sich so wenig einräumen, als das andere. Wenn eine Wahrheit „in den Quellen der kirchlichen Lehre ausgesprochen ist, und (als solche) offenkundige Gültigkeit im kirchlichen Leben hat;" so ist die Läugnung derselben ebensowohl eigentliche Häresie und wird ebensowohl als solche bestraft, denn die Läugnung einer von der Kirche ausdrücklich entschiedenen Glaubenslehre. Ich beweise dies nicht weiter, weil ich es, und zwar an eben der Stelle, die Herr Dieringer bespricht (S. 130. 131), hinlänglich bewiesen zu haben glaube; muß jedoch bemerken, daß ich selbst früher irrigerweise dafür hielt, in den Gerichtshöfen der Kirche werde nur die Läugnung eines ausdrücklich festgestellten Dogmas als Häresie bestraft, und dieser meiner falschen Meinung nach in der Schrift über die alten und die neuen Schulen (S. 81) mehr eingeräumt habe, als billig war. — Wenn dann Herr Dieringer ferner Gründe für die fragliche Eintheilung darin findet, „daß das formelle Dogma leichter auffindbar sei, als das materielle, daß jenes durch die Kirche, dieses vorläufig nur durch die kirchliche Wissenschaft begrifflich und sprachlich fixirt sei;" so läßt sich auch dagegen erinnern, daß eine Menge der nicht ausdrücklich entschiedenen Glaubenslehren ebenso leicht aufzufinden sind als die entschiedenen, und manche durch die allgemeine Lehre eine Bestimmtheit des Ausdrucks erhalten, die allerdings auch durch das Ansehen der lehrenden Kirche verbürgt wird. Doch daß unter diesen beiden Beziehungen ein Unterschied obwalte, läugne ich nicht; wie es mir denn gar nicht in den Sinn gekommen ist, noch kommen konnte, die Unterscheidung an sich als unberechtigt zu bestreiten.

Aber daran dürfte man allerdings zweifeln, ob sie durch die Namen formelle und materielle Dogmen einen passenden Ausdruck erhalten habe. Ohne mich darüber weiter zu verbreiten, bemerke ich nur, daß die Unterscheidung zwischen objectum fidei formale und materiale seit Jahrhunderten in der kirchlichen Wissenschaft durchaus allgemein ist, und es somit zur Klärung der Begriffe nicht beitragen kann, von dogma formale und materiale in einem ganz andern

Sinne zu reden. Uebrigens habe ich diese Erklärung bei Staudenmaier, bei Kuhn, bei Berlage, bei Drey vergebens gesucht, und weiß also nicht, mit welchem Rechte Herr Dieringer sie „die heutigen Tages beliebte" nennt. Klee bedient sich derselben [1]), und obschon er sie im selben Sinne wie Dieringer zu verstehen scheint, giebt er doch von dem materiellen Dogma keine so scharf bestimmte Erklärung, als wir in der Dogmatik Dieringer's fanden. Formelles Dogma ist ihm, was als Dogma von der Kirche feierlich vorgelegt und ausgesprochen, materielles, was nicht so feierlich und bestimmt geformelt und ausgesprochen ist. Mit Unrecht aber setzt er diese Eintheilung der herkömmlichen in dogma quoad nos und dogma in se gleich. Denn dogma in se ist etwas schon dadurch allein, daß es in der Offenbarung enthalten ist.

Indessen wollte er auch die Eintheilung, die ich dieser „zu substituiren vorschlage," als unberechtigt erweisen. Wie verhält es sich also damit? Wo ich sage, daß eine geoffenbarte Lehre, wenn sie nicht als solche von der Kirche verkündigt werde, nicht katholisches Dogma sei; füge ich bei: weil jedoch jemand durch Forschung in den Quellen der Offenbarung eine subjective Gewißheit gewinnen könne, daß eine Lehre, welche nicht allgemein anerkannt ist, geoffenbart sei; so hätten einige Theologen die Ansicht vertheidigt, daß eine solche Lehre für den, welcher sie als geoffenbart erkennt, Gegenstand des Glaubens sei, und daher zwischen fides divina und fides divina catholica unterschieden. Daß ich aber vorschlage diese Unterscheidung an die Stelle der Eintheilung, die Hermes macht, treten zu lassen, davon steht in meinem Buche keine Silbe. Nur dies geht aus dem, was ich in der folgenden Nummer sage, hervor, daß man meiner Ansicht nach so eintheilen könne, wofern man die Lehren der Offenbarung, je nachdem sie durch das Ansehen der Kirche oder nur durch eigne Forschung als geoffenbarte erkannt werden, unterscheiden wolle.

Wie beweist nun Herr Dieringer, daß diese Eintheilung unberechtigt sei? Sie streife an die Meinung, daß der Inhalt der Heilswahrheit nur allmählig in das Bewußtsein und die Predigt der Kirche aufgenommen werde. „Dem Satze des Verfassers," fährt er fort: „Kann ich nur nachweisen, daß eine Lehre in der Offenbarung

---

1) Dogmengeschichte S. 3. Dogmatik Bd. 1. S. 293.

enthalten ist, aber nicht zugleich, daß sie als solche von der Kirche Allen zu glauben vorgelegt ist; so kann ich sie auch nicht für ein katholisches Dogma ausgeben" — stellen wir den andern Satz gegenüber: „Kann ich die Offenbarungsmäßigkeit einer Lehre nachweisen, so ist es auch gewiß, daß sie zu allen Zeiten in der Kirche ist gelehrt und geglaubt worden, wenn ich zur Zeit auch nicht im Stande bin, den urkundlichen Beweis für letzteres mit Evidenz zu führen." Sonderbar! auf derselben Seite, wo er diesen Satz mir entgegenstellt, hatte Herr Dieringer an den Stand der Frage über die unbefleckte Empfängniß zur Zeit des h. Bernard erinnert, um ein Beispiel von jenen, wie er sagt, materiellen Dogmen zu geben, von denen es noch ungewiß sei, wie sie erledigt werden würden. War also zur Zeit des h. Bernard und in den nächstfolgenden Jahrhunderten diese unerledigte Frage katholisches Dogma? Dennoch ist es jetzt durch die feierliche Entscheidung der Kirche gewiß, daß dies Geheimniß geoffenbart ist. Nicht jede geoffenbarte Wahrheit also wird „zu allen Zeiten in der Kirche gelehrt und geglaubt." Hätte Herr Dieringer nachsehen wollen, was ich im zweiten Theile meines Werkes „von der dogmatischen Bestimmung der geoffenbarten Lehren" geschrieben habe [1]); so würde er sich vielleicht gescheut haben, seinen Satz mit so großer Zuversicht hinzustellen; einsehend, daß er durch denselben den größten Theologen und dem h. Thomas selbst widerspricht. Es giebt viele dogmatische und folglich auch geoffenbarte Lehren, welche nicht zu allen Zeiten, und einige, die, bevor die Kirche entschied, zu keiner Zeit allgemein gelehrt und geglaubt wurden. Aber nehmen wir an, daß jede geoffenbarte Wahrheit wenigstens zu irgend einer Zeit allgemein als solche anerkannt gewesen wäre; dürfte dann jemand eine Lehre, von der er diese allgemeine Anerkennung nicht darthun kann, deßhalb für ein katholisches Dogma ausgeben, weil er sie glaubt mit überzeugenden Gründen aus den Quellen der Offenbarung zu beweisen? Nur dann, sage ich an der Stelle meines Werkes, von der die Rede ist, wenn eben dieser sein Beweis in der allgemeinen Annahme seine Bestätigung findet; und ich glaube zur Begründung nichts weiter hinzufügen zu müssen.

---

1) S. 961—984, insbesondere S. 961. 962 und S. 970—979.

Eine zweite Verschiedenheit in unsern Ansichten findet Herr Dieringer darin, daß ich die Zahl der nicht ausdrücklich entschiedenen Dogmen für ungleich größer ansetze als er. Denn manche der von mir aufgezählten Beispiele solcher Dogmen seien in seiner Dogmatik aus der „officiellen Bezeugung“ der Kirche bewiesen. Doch rühre, fügt er dann bei, diese Verschiedenheit nur daher, daß ich „ein formelles Dogma nur da erblicke, wo eine direkte und mehr oder weniger einläßliche Lehraufstellung von Seiten des kirchlichen Richteramtes in Sachen der Heilswahrheit vorliege, während er sich nöthigenfalls mit indirekten und mit höchst prägnanten, oft nur Ein Wort enthaltenden Aeußerungen derselben Auctorität begnüge“ (S. 15). Allein erstlich habe ich selbst ausdrücklich gesagt: seitdem die Kirche im Laufe der Jahrhunderte so oft veranlaßt worden sei, sich über ihre Lehre entscheidend auszusprechen, gebe es unter jenen Wahrheiten, welche pflegen in dogmatischen Werken behandelt zu werden, nicht viele, für welche man nicht eine Erklärung der Kirche anführen könne; aber sehr zahlreich seien dieselben auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre und der heiligen Geschichte (S. 109). Ferner habe ich über jene wenigen der ersteren Art bemerkt, daß man, wenn sie auch von der Kirche nicht ausdrücklich festgestellt seien, sich doch für die eine oder andere einigermaßen auf kirchliche Entscheidungen berufen könne (S. 121). Aber deßhalb, weil „indirekte Lehraufstellungen“ und „prägnante, oft nur ein Wort enthaltende Aeußerungen“ zum Momente einer theologischen Beweisführung werden können, läßt sich noch nicht behaupten, daß durch sie eine Wahrheit von der Kirche förmlich als Dogma erklärt worden sei. Sind also jene Lehrpunkte Dogmen, so sind sie es nicht in Folge der ausdrücklichen Entscheidung, sondern der offenkundigen Predigt der Kirche. Und das trifft in allen den Lehren ein, auf welche Herr Dieringer hinweist.

Wir kommen nun zum dritten und letzten Beispiele der Ansichten, mit welchen Herr Dieringer nicht einverstanden ist, und dieses hat ihn zu einer sehr langen Ergießung über die Verketzerungssucht der „Neuscholastiker“ veranlaßt. Ich scheine, sagt er, auf jene Art Schriften, welche unter dem Titel Regula fidei die streng dogmatischen Lehrsätze zusammenstellen, nicht gut zu sprechen zu sein; und schickt dann dem, was er für meine Behauptungen ausgiebt, diese

Worte voraus: „Täuscht den Ref. sein Gedächtniß nicht, so enthalten die einschlägigen, zerstreut vorkommenden Aeußerungen, wenn man sie prägnant formulirt, ungefähr Folgendes:“ — (S. 16).

Obschon ich von den einzelnen Lehren Chrismann's, Veronius, Holden's an verschiedenen Stellen dieser Abhandlung rede, so habe ich mich doch nur an zweien, S. 94 und S. 141, über ihre Werke geäußert, und etwas von dem, was Herr Dieringer jetzt zu beantworten unternimmt, gesagt. Hätte er aus diesen beiden Stellen die bezüglichen Sätze wörtlich hingesetzt; so würden sie wenig mehr Raum eingenommen haben, als was er jetzt als „meine von ihm prägnant formulirten Aeußerungen“ vorbringt; aber freilich hätten sie auch seine Gegenbemerkungen von vornherein abgeschnitten.

Zuerst soll ich sagen: „Werke dieser Art stammen aus glaubensarmen Zeiten, und machen ganz den Eindruck, als ob sie ein Nothchristenthum zusammenflicken wollten.“ Aber von dem allem ist weder an den angegebenen Stellen noch irgendwo in meinem Buche auch nur ein Wort zu finden; und somit halte ich es für unnöthig, was Herr Dieringer erwiedert, zu erwägen. Doch möge man aus dem ersten Satze seiner Antwort erkennen, wie er gewohnt ist, was gegen eine Schrift gesagt wird, als einen Angriff auf die Person des Verfassers zu betrachten. Er sagt: „Die Zeit, in welcher er durch die Fügung der Vorsehung lebt, hat Niemand zu verantworten.“

Nun legt mir mein verehrter Gegner die Worte in den Mund: 2. „Sollen derartige Schriften zur Information und wo möglich zur Gewinnung von Außerkirchlichen oder auch schlechter Katholiken dienen, so ist es schier unvermeidlich, daß durch sie zuerst eine gewisse Täuschung hervorgerufen wird, zu welcher dann später eine gewaltige Enttäuschung sich gesellen muß: zuerst vermuthen die Lehrlinge, daß sie den Inbegriff der katholischen oder christlichen Wahrheit vor sich haben; hernach aber erfahren sie, daß noch viel Mehres und Anderes dazu gehöre.“ — Dagegen macht dann Herr Dieringer geltend: „daß der Convertendenunterricht sich auf das Unerläßliche beschränken muß; wer dem beistimme, werde später auch leicht für das Weitere gewonnen; Bossuet's Darstellung der katholischen Lehre habe mehr Protestanten bekehrt, als die Controversen Bellarmin's; endlich schlössen ja die Glaubensregeln das materielle Dogma nicht aus.“ — Da soll ich also gar wider gedrängte Dar=

stellungen des christlichen Bekenntnisses, wider kurzgefaßte Unterrichtsbücher geredet haben? Warum hat denn Herr Dieringer, um mich zu widerlegen, nicht vielmehr daran erinnert, daß wir doch alle, ehe wir Theologie studirten, den Katechismus gelernt haben? — Nämlich indem man auf diese Weise fremde Aeußerungen nach dem, was davon im Gedächtniß geblieben ist, „formulirt;" macht man es sich leicht, seine Gegner anzugreifen und niederzukämpfen. Was ist also an der Sache? Veronius, sage ich, habe seine Schrift mit Rücksicht auf die Protestanten verfaßt, wünschend, ihnen das Bekenntniß des wahren Glaubens so viel als möglich zu erleichtern. Diese Rücksicht billigend, bemerke ich sodann, daß man jedoch hiebei sich hüten müsse, einen Theil der katholischen Wahrheit zu verrathen, oder diejenigen, welche an die Rückkehr zur Kirche denken, zu täuschen. Das sei aber zu fürchten, wenn man, wie Veronius und Chrismann, daraus, daß die Unfehlbarkeit des Papstes (von der ich nämlich dort handele) kein Glaubensartikel ist, ohne alle Unterscheidung folgere, päpstliche Erlasse seien keine dogmatische Entscheidungen. Man müsse nicht unterlassen hervorzuheben, daß es sich in der Streitfrage über jene Unfehlbarkeit nur darum handle, ob päpstliche Entscheidungen, abgesehen von der Zustimmung der Bischöfe, als Glaubensregel gelten. Denn daraus folge, daß fast alle päpstliche Erlasse, die wirklich vorhanden sind, allerdings dogmatische Geltung haben (S. 95). Muß ich noch etwas zu meiner Rechtfertigung beifügen?

Indeß habe ich später noch über eine Täuschung anderer Art geredet. Von den Lehren handelnd, die zwar nicht dogmatische, aber dennoch durch das Ansehen der Kirche verbürgt sind, bemerke ich, es sei gewiß nicht zu tadeln, wenn man in Werken wie jene, von denen die Rede ist, das Gebiet des Dogma's so genau als möglich zu bestimmen suche; nur dürfe man deßhalb nicht alles, was außer diesem Gebiete liegt, als freie Schulmeinung hinstellen, und es, wie dies Chrismann thue, den adiaphoris beizählen. Eben darum walte, insofern man diese Umgränzung des streng Dogmatischen zu dem Zwecke unternehme, das Joch des Glaubens zu erleichtern, durchgängig eine Täuschung ob. Denn, um nicht unredlich zu verfahren, müsse man von dem meisten, was man als nicht dogmatisch ausscheide, beifügen, dasselbe stehe jedoch mit dem Dogma in so enger

Verbindung, daß die entgegengesetzten Behauptungen von der Kirche unter einer mehr oder weniger scharfen Censur verurtheilt worden. Nun könne es aber doch jenem, der in der Annahme solcher nicht dogmatischen Lehren Schwierigkeit finde, kein großer Trost sein, daß er, wenn er sie nicht annehme, von der Kirche nicht der Häresie, sondern nur des strafbaren Irrthums, der Vermessenheit u. s. w. bezüchtigt werde (S. 141).

Diese meine Bemerkungen lauten nun in der „prägnanten Formulirung" des Herrn Dieringer also: „3. Indem derartige Werke nur zusammenstellen, was jeder katholische Christ glauben muß, um nicht der Häresie schuldig zu werden, veranlassen sie zu der bedenklichen Meinung, daß alles außerhalb dieser scharfen Abgrenzung Gelegene zu den gleichgültigen Dingen zähle." Und er bemerkt dagegen: „daß nichts hindere das dem Dogma nahe liegende Material in Erwähnung zu bringen, wie solches auch z. B. von Holden (Div. fid. analys. c. 6. §. 3) geschehe; daß diese Werke nach ihrer ausdrücklichen Versicherung nur dasjenige ausschließen wollen, was die kirchliche Auctorität selbst ohne Einsprache der freien Discussion überlasse; daß die Gegenüberstellung der orthodoxen und der häretischen Lehren ganz dazu geeignet sei, die Würdigung der außer den beiderseitigen Rahmen liegenden Lehrmeinungen zu erleichtern" (S. 16. 17).

So muß ich also, Herr Dieringer will es nun einmal so, wider diese Art von Werken in sich betrachtet, und nicht wider die Weise, wie sie von Veronius, Holden, Chrismann verfaßt worden sind, geredet haben. Doch freilich, was ich, damit sie tadelfrei seien, forderte, war nicht sowohl, daß in ihnen „das dem Dogma nahe liegende Material in Erwähnung gebracht werde;" sondern daß es nicht, wenn man es in Erwähnung bringe, ohne alle Unterscheidung als freie Schulmeinungen unter der Ueberschrift Adiaphora oder Incerta aufgeführt werde. Kann dieses nun etwa dadurch gerechtfertigt werden, daß „die Verfasser ihrer ausdrücklichen Erklärung zufolge nur das ausschließen wollen, was die Kirche der freien Besprechung überläßt?" Im Gegentheil macht gerade dieses jede Entschuldigung, geschweige denn eine volle Rechtfertigung unmöglich. Denn wenn die Verfasser in ihren Vorreden oder Einleitungen erklären, daß sie in ihren Werken Dogma und Schulmeinung unter-

scheiden wollen, und dann in den Werken selbst, nachdem sie unter der Ueberschrift Doctrina catholica oder Dogmata die Lehren aufgezählt haben, welche sie für dogmatische halten, unter dem Titel Incerta oder Adiaphora andere Punkte zusammenstellen; so ist es doch eben wegen jener ihrer ausdrücklichen Erklärung um so offenbarer, daß sie diese Punkte für freie Schulmeinungen ausgeben. Weil Herr Dieringer im Prinzip, wie er sagte, mit mir einverstanden ist, so wird er zugeben, daß Meinungen, welche die Kirche als erroneas, haeresi proximas u. s. w. verwirft, nicht mehr „der freien Discussion der Schulen und Theologen überlassen" sind. Wie kann er es denn gutheißen, daß Holden eben an der Stelle, auf welche er uns verweist (c. 6. §. 3.), zu dem Ungewissen und ganz Zweifelhaften fast lauter Sätze zählt, welche nicht erst in der Bulle Auctorem fidei, sondern bereits im Beschluß des Kirchenrathes zu Constanz wider Huß und in der Bulle Leo's X. wider Luther verurtheilt wurden?

Ich komme nun zu der vierten und letzten der Aeußerungen, die Herr Dieringer mir zuschreibt. Sie lautet: „Werke dieser Art machen den Eindruck, daß die Glaubenspflicht ein den Christen auferlegtes Joch sei, das man nicht ohne Noth erschweren solle, eine der Freiheit der Wissenschaft gezogene Schranke, welche sie nicht durchbrechen, außerhalb welcher sie aber nach ihres Herzens Gelüsten schalten und walten dürfe, und daß in den Lehrentscheidungen der Kirche der Theologie ihre Aufgabe mehr und mehr verkürzt werde, während doch dieselbe vielmehr dadurch eine wahre Förderung erfahre."

Dieser vierte Punkt, sagt dann mein Gegner, bedürfe einer genaueren Beleuchtung, und er unternimmt dieselbe folgendermaßen. Zuerst theilt er auf einer langen Seite aus der geharnischten Vorrede Chrismann's die kraftvollsten Redensarten mit, in welchen dieser die verketzerungssüchtigen Neuscholastiker seiner Zeit schildert und züchtigt; läßt es dann dahingestellt sein, „ob und in wie weit in diesem Gemälde die Farben zu stark aufgetragen seien," und wendet sich an mich. Die Glaubenslehren seien wirklich im gewissen Sinne eine uns von Gott auferlegte Last, und gehören mit zu dem Joche des Herrn. Niemand also habe das Recht, sich Christo und der Kirche zu substituiren und unter dem Vorwande der Leichtigkeit und Süßig-

5*

keit uns Lasten aufzubürden, welche wir vielleicht zu den unberechtigten und unerträglichen zählen. Sei ja dieses schon vom Herrn selbst den jüdischen Schriftgelehrten verwiesen. Um aber zu unterscheiden, was in Sachen des Glaubens geboten, und was der Freiheit der Meinung überlassen ist; müsse man sich mit der Wissenschaft der Glaubensregel bekannt machen: so habe man zu allen Zeiten geurtheilt." Und an den Probabilismus, dem ich doch wohl anhangen werde, erinnernd, fragt mich Herr Dieringer, wie schon vor einigen Jahren Frohschammer: „Warum nun in sittlicher Beziehung für die Freiheit in die Schranken treten, die intellectuelle oder wissenschaftliche Freiheit aber perhorresciren?" Zum Schlusse macht sich nun auch er daran ein Gemälde von den „Neuscholastikern" unserer Tage zu entwerfen, zu schildern, wie „ein junger heißblütiger Neuscholastiker" nicht zwar durch mein Beispiel, aber durch die Anpreisung der Theologie der Vorzeit — namentlich des h. Thomas verleitet — „mit der theologischen Summa in der Hand der zeitgenössischen Theologie entgegentrete, um sein Jahrhundert zu schulmeistern und mit den halben Ketzern so rasch wie möglich aufzuräumen" u. s. w. (S. 17—22).

Indessen erklärt Herr Dieringer, daß ich in diese Zeichnung nicht miteinbegriffen sei: ich „wisse nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch zwischen Dogmen und offenen Fragen zu unterscheiden," und zeigt sogar an einem Beispiel, wie weit ich darin gehe. Das sagt er von mir, und stellte nichtsdestoweniger auf der vorhergehenden Seite an mich die Frage: „Warum in sittlicher Beziehung für die Freiheit in die Schranken treten, die intellectuelle oder wissenschaftliche Freiheit aber perhorresciren?" Noch mehr. Weil man die Theologie der Vorzeit anklagte, irrthümliche und willkührliche Lehren vorgetragen zu haben; so fand ich für nöthig, der Untersuchung dieser Anklage eine Abhandlung von der Glaubensnorm vorauszuschicken. Dieselbe ist, was die Erörterung der Prinzipien, nach welchen über das Einzelne zu entscheiden ist, angeht, viel ausführlicher als jene Holden's, Veronius und Chrismann's, und Herr Dieringer beweist mir, daß die Wissenschaft der Glaubensregel nothwendig und immer als nothwendig angesehen worden ist. Wie ist er dazu veranlaßt worden? Nämlich er hat meine Aeußerungen „nach seinem Gedächtniß formulirt," und dieses ist gerade hier sehr

ungetreu gewesen. Die Stelle meines Werkes, die zu diesen fünf enggedruckten Seiten Veranlassung gegeben hat, lautet wörtlich also: „Die Schriften Chrismann's und Veronius sind verfaßt, um dem Wunsche, den auch Hirscher an den Tag legt, nachzukommen, „daß nämlich der Kreis freier Bewegung und Ansicht soweit als möglich gezogen werde." Wohl dürfte[1]) man sagen, daß dem wahrhaft gläubigen Gemüthe dieser Wunsch fremd sei: nicht nur weil ihm die Unterwerfung des Verstandes unter Gottes Wort, wie jede Pflichterfüllung süß ist; sondern auch, weil, wo der Kreis freier Bewegung beginnt, auch das Gebiet der Ungewißheit beginnt. Ist es denn als ein hartes Loos zu betrachten, wenn wir, statt hin und her zu schwanken, oder doch nur auf unser menschliches Dafürhalten uns zu stützen, in mehr und mehr Stücken durch das untrügliche Licht des Glaubens geleitet werden? Nichtsdestoweniger darf man jenen Wunsch mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche hegen; und wirklich hat auch diese Rücksicht insbesondere Veronius in der Verfassung seines Werkes geleitet" (S. 95). So ist denn in dem Gedächtnisse meines verehrten Gegners nur der erste Satz geblieben, in dem ich sage: was man urtheilen dürfte, wenn man nämlich nur die reine Vollkommenheit in's Auge faßt; aber nicht auch der zweite, in dem ich sage, wie man zu urtheilen habe, wenn man sich zugleich der menschlichen Schwäche erinnere. Das will aber doch gewiß auch Herr Dieringer andeuten, indem er sagt, die Glaubenslehren seien in gewissem Sinne wirklich eine Last. Am Schlusse meines ganzen Werkes rede ich von der Absicht Günther's, die Rationalisten für die katholische Wahrheit dadurch zu gewinnen, daß die selbstständige Forschung auch über die Geheimnisse ausgedehnt würde. Dort also äußere ich mich also: „Wohl ist es billig und dem Geiste des Evangeliums gemäß, denen, welche zu demselben zu bekehren sind, keine ungebührlichen Lasten aufzulegen; aber die Pflicht, den ganzen Menschen Gottes Ansehen zu unterfen, und die Vernunft mit ihrem Denken in dem Gehorsam gegen Christus gefangen zu

---

1) In dem Buche steht: „Wohl durfte," aber dieser Druckfehler, der unter den Berichtigungen am Ende des Bandes verzeichnet ist, konnte zwar beim ersten Anblick den Sinn meiner Worte verdunkeln, jedoch nicht in den entgegengesetzten verkehren.

geben, kann ganz gewiß niemand erlassen werden" [1]). Wie ich also hier sage, daß man zwar das Joch des Glaubens, so viel als billig und recht ist, erleichtern, aber deßhalb doch nicht lehren dürfe, es gebe keine Geheimnisse: so sage ich an der obigen Stelle, daß man mit Recht wünschen könne, der Kreis freier Ansicht werde so weit als möglich gezogen; aber doch deßhalb nicht mit Veronius und Chrismann ohne alle Unterscheidung von den päpstlichen Erlassen, sondern von jenen, die der Episkopat noch nicht angenommen, behaupten dürfe, sie seien nach der Ansicht mancher katholischen Theologen keine Glaubensregel. Und eben so bemerke ich an der andern Stelle, von der oben die Rede war, es sei gewiß nicht zu tadeln, daß man das Gebiet des Dogma so genau als möglich zu bestimmen suche, nur dürfe man deßhalb nicht alles, was nicht Dogma sei, für freigegebene Ansicht erklären, sondern müsse auch unter den nicht dogmatischen Lehren noch die gewissen von den ungewissen unterscheiden (S. 141).

Aber nehmen wir an, ich hätte gesagt, was Dieringer mich sagen läßt, die Glaubenspflicht sei durchaus kein Joch; hätte ich damit irgend jemand das Recht zuerkannt, „sich Christo und seiner Kirche zu substituiren, und auf das Ansehn achtungswerther Personen und Schulen unter dem Vorwand der Leichtigkeit und Süßigkeit neue Lasten aufzubürden?" Meine Leser wollen es mir zu gute halten, wenn ich auf derlei Dinge mich nicht weiter einlasse.

Was aber soll ich erst auf die der Vorrede Chrismann's enthobenen Schimpfreden, was auf die Schilderung des „jungen heißblütigen Neuscholastikers" erwiedern? Werde ich etwa auch meinerseits einen jungen aufgeblähten Antischolastiker, nicht mit der Summa des h. Thomas, aber mit dem Verzeichniß der Collegien, die er, wo nicht besucht, doch belegt hat, vor einen nach alter Sitte gebildeten Theologen treten, und ihn die fortgeschrittene Wissenschaftlichkeit preisen lassen, kraft welcher er in drei Jahren Einleitungen in's alte und neue Testament, Hermeneutik und Archäologie, orientalische Sprachen, Exegese, Patristik und Patrologie, Apologetik und Symbolik, Liturgik, Dogmen-, Synodal- und Kirchengeschichte gehört, und dazu noch Logik und Metaphysik, Dogmatik, Moral, Pastoral

1) Letzter Band S. 1041.

und Kirchenrecht in den Kauf bekommen hat? So ist er auf die Höhe der Zeit erhoben, und ausgerüstet, den gelehrten Protestanten die Spitze zu bieten. Sollte man ihn aber überführen, daß er ebenso wenig als Chrismann den Protestanten den katholischen Lehrbegriff, und ebenso wenig als Hirscher den Gläubigen den Katechismus zu erklären und das Wort Gottes zu verkündigen wisse, ohne eine Menge Irrthümer einzumischen: so hätte das nicht viel zu sagen; denn diese „seine Abweichungen beruhen," wie jene Hirscher's und Chrismann's „eher auf Verwirrung, Mißverständnissen und übereilten Folgerungen, als auf einem wahren innern Dissensus." Will ich damit sagen, daß es im allgemeinen so traurig mit der Bildung der jungen Theologen Deutschland's steht? Nicht doch: ich will nur sagen, daß diese Schilderung des jungen „Antischolastikers" so berechtigt und so unberechtigt sein möchte, als jene, welche uns Herr Dieringer von dem jungen „Neuscholastiker" macht. Und was hinderte, daß, wie er bei Chrismann, so ich bei irgend einem Gegner der zeitgenössischen Theologie, z. B. bei Plaßmann, Kraftstellen aufsuchte, um ihre Wiederholung mit der Bemerkung zu schließen, „es sei nicht dieses Ortes zu untersuchen, ob und wie weit in dem Gemälde die Farben zu stark aufgetragen seien." Das ist eine bequeme Weise, ohne Verantwortlichkeit für die Wahrheit dessen, was man sagt, seine Gegner nach Herzenslust zu schmähen.

V.

Von dem Ungenügenden.

Herr Professor Dieringer hat es sich, wie er selbst bemerkt (S. 7), besonders angelegen sein lassen hervorzuheben, worin meine Leistungen ungenügend seien. Wenn man nun alles, was er zu dem Ende sagt überblickt, so ist das Ergebniß seiner Besprechung dieses: In jeder Abhandlung sind bedeutungsvolle Punkte übergangen, in zweien aber, welche ungefähr die Hälfte des ganzen Bandes ausmachen, mangelt sehr viel des Wichtigsten und Nothwendigsten: die Ausführung wird auch dort, wo sie im Ganzen genommen klar und in einiger Hinsicht befriedigend oder wohl gar vortrefflich ist, nicht

selten verfänglich, schwankend oder ungenau, in jenen beiden größeren Abhandlungen aber ist sie meistens ganz und gar mißglückt. Nicht nur ist in vielen Fragen die positive Begründung sehr schwach, sondern es mangelt durchgehends selbst jene Erörterung der Begriffe, ohne welche eine klare Auffassung unmöglich ist, und Mißverständnisse nicht vermieden werden können.

Wie es ohne Zweifel leicht ist, die Lehrpunkte aufzuzählen, welche in einem Buche nicht zur Sprache kommen, und noch leichter die Behandlung bald oberflächlich, bald unklar, bald dürftig und unbefriedigend zu nennen; so ist es sehr schwer und zuweilen unmöglich, auf derlei Beschuldigungen zu antworten. Weil ich mich jedoch nun einmal zu dieser Arbeit habe bewegen lassen; so will ich auch hierüber meinem Gegner, so gut ich kann, Rede stehen.

In seinem ersten Artikel sagte der Herr Professor, jeder Schriftsteller, das verstehe sich von selbst, habe das Recht, sich seine Aufgabe und sein Ziel zu bestimmen. Ich gestehe ihm nun leicht zu, daß ebenso auch der Rezensent das Recht hat, die Wahl, die der Schriftsteller getroffen, in den Kreis seiner Beurtheilung zu ziehen. Aber wenn er nun an der Aufgabe, und an der Begränzung des Stoffes, die von ihr abhängig ist, zu tadeln hatte; so dächte ich, wäre es dann auch genug, diese Rüge über das ganze Werk ausgesprochen zu haben, und höchst unbillig, das Urtheil, ob die Durchführung genügend sei, nicht nach der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hatte, sondern nach jener, die er des Rezensenten Meinung nach sich hätte stellen sollen, zu fällen. Diese Unbilligkeit nun finde ich durchgängig in dem Verfahren des Herrn Dieringer. Er würde es mehr gebilligt haben, wenn ich, statt die Vorzeit wider die Anklagen Günther's, Hermes und Hirscher's in Schutz zu nehmen, „eine vergleichende Darstellung der Theologie von vormals und jetzt" unternommen hätte. Wenn es nun darauf ankommt, über Vollständigkeit in der Auswahl des Stoffes und zweckmäßige Behandlung desselben zu entscheiden; so nimmt er nicht die Aufgabe, die ich mir gestellt, sondern die ich mir seiner Meinung nach hätte stellen müssen, zum Maßstabe. Ja, er geht noch weiter. Als hätte ich nicht so wohl die alte und neue Theologie, wie er wünschte, vergleichen, sondern vielmehr mit Hülfe dessen, was ich in der ersteren fand, ein großes theologisches Lehrbuch, in dem die zweite sich spiegeln könnte, verfassen

wollen: zählt er alle die Fragen auf, welche die gegenwärtige Wissenschaft über die von mir wie immer berührten Gegenstände noch beantwortet wissen wolle, und wenn er je einen Punkt genügend behandelt findet, bemerkt er, daß „die zeitgenössische Theologie" darin nicht nachstehe, oder daß ich eine solche ausnahmsweise gute Durchführung dem Anschlusse an diese verdanke.

Um jetzt die einzelnen Vorwürfe etwas näher anzusehen, beginnen wir von den Lehrpunkten, oder Fragen, die ich nach Herrn Dieringer's Meinung mit Unrecht übergangen hätte. Von den Grundsätzen über die Unfehlbarkeit der Kirche redend, sagt er: „Wir müssen es als einen Mangel der vorliegenden Abhandlung bezeichnen, daß sie diese Grundsätze nicht benutzt hat zu einer genauen Erörterung über die dogmatischen Thatsachen und die quaestio juris et facti" (S. 12). Aber warum denn nicht auch zur Erörterung der Frage, ob und in wie weit die Kirche in ihrer Disziplin und in der Heiligsprechung unfehlbar sei? Wenn ich in einem Lehrbuche von der Vollmacht der Kirche handelte oder auch die Glaubensnorm, nicht zu einem bestimmten Zwecke, sondern in sich betrachtet untersuchte: dann ja, mußte ich die Untersuchung auf jene Punkte ausdehnen. Nun aber hatte ich erklärt, daß ich mit einer Verständigung über die Glaubensnorm beginne, um jene Lehren der alten Theologen, welche man für irrige und willkührliche erkläre, darnach prüfen zu können. War es zu diesem Zwecke erforderlich, die Frage, welche Herr Dieringer vermißt, zu erörtern? Hätte ich es aber geliebt, Chrismann und jene Theologen, welche sein Werk empfohlen haben, zu tadeln; so würden mir eben jene Fragen dazu eine neue günstige Gelegenheit geboten haben. Denn auch in ihnen scheut sich Chrismann nicht, Meinungen auszusprechen und zu vertheidigen, welche durch päpstliche Erlasse, die von der ganzen Kirche urkundlich angenommen sind, längst verurtheilt wurden [1]).

Wie wenig aber Herr Dieringer den Zweck meines Werkes im Auge behalten hat, zeigt sich besonders, wo er anfängt unter der Ueberschrift „Gotteslehre" von den beiden Abhandlungen über die Wesenheit Gottes und die h. Dreifaltigkeit zu reden. Nachdem er in sehr starken Ausdrücken einiges bemerkt hat, was in der ersten

---

1) Sect. III. cap. 3. §. 99.

Abhandlung vermißt werde, fährt er fort: „Dagegen ist das Verfehlte der von Hermes versuchten Verbesserung der wissenschaftlichen Behandlung dieses Lehrstückes einleuchtend nachgewiesen, und den Günther'schen Ausstellungen gegenüber der immense Unterschied zwischen dem Hegelschen „absoluten Sein“ und dem „absolutem Sein“ der Scholastiker überzeugend dargethan“ (S. 22). Was heißt das nun, wenn nicht: Der Verfasser hat die Aufgabe, die er sich gestellt hat, genügend gelöst; aber nicht auch die, welche ich ihm stelle? Der Herr Professor hat seinen dritten Artikel, in welchem er von den beiden erwähnten Abhandlungen redet „die Gotteslehre“ überschrieben. Aber ist er nun, weil es ihm gefallen hat, seine Bemerkungen unter dieser Ueberschrift zusammenzufassen, berechtigt zu fordern, daß sich in meinem Buche finde, was in diesen Theil der Theologie gehört? Wohl war meine Aufgabe, wie ich oben sagte, nicht darauf beschränkt, die Beschwerden, welche die Gegner wider einzelne Lehrstücke der alten Theologie erhoben, als ungegründet zu erweisen; ich mußte auch und vor allem, was man von der Unbrauchbarkeit der alten Theologie im allgemeinen sagt, widerlegen. Zu dem Ende trachtete ich die einzelnen Punkte so zu behandeln, daß der Leser mit dem Inhalt der scholastischen Wissenschaft näher bekannt, und diese durch sich selbst empfohlen würde. Da kann und wird es nun wohl so sein, daß ich, ohne von meinem Plane abzugehen, noch manche Frage hätte erörtern, oder andere ausführlicher behandeln können; (wie vielleicht auch umgekehrt gewisse Untersuchungen, namentlich jene über die Lehre der Gegner, hätten kürzer zusammengezogen werden können): aber hätte ich jede Abtheilung der Theologie, zu welcher ein zu besprechender Punkt gehörte, vollständig und in der Weise wie die einzelnen Lehrstücke, auf die es meinem Plane gemäß zuvörderst ankam, abhandeln wollen; so hätte ich nicht einige Oktavbände, sondern mehrere Folianten schreiben müssen. Denn wenn es sich um eine vollständige Theologie handelte, so mußte außer den Punkten, die Herr Dieringer anmerkt, noch eine Menge anderer untersucht werden. — Doch sehen wir, ob in dieser Klage über Unvollständigkeit wenigstens die Angaben immer auf Wahrheit gegründet seien.

Um also zuerst von den Lehren, die Herr Dieringer vermißt, und dann von der Behandlung, die er ungenügend findet, zu reden;

so heißt es gleich im Anfange: „Der Artikel vom Dasein Gottes ist einfach in die Philosophie der Vorzeit verwiesen, und nicht einmal eine kurze Debatte darüber eröffnet, ob und in welchem Sinne auch die Theologie berechtigt sei, denselben für sich in Anspruch zu nehmen“ (S. 22). Hätte ich mich ganz und gar darauf beschränken wollen, die Anklagen Günther's und Hermes zu prüfen; so würde ich mit Recht den Artikel vom Dasein Gottes einfach in die Philosophie der Vorzeit verwiesen haben. Denn jene Einreden sind rein philosophischer Art. Weil ich aber in wichtigen Punkten auch die Beschwerden Anderer, besonders wenn sie laut und viel verbreitet waren, berücksichtigen zu müssen glaubte, darum hatte ich allerdings gerade die wichtigste der Fragen, welche auch die Theologie über das Dasein Gottes stellt, zu erörtern, die Frage: ob es außer der geoffenbarten eine natürliche Erkenntniß Gottes gebe, und wie sich diese zu jener verhalte. Diese aber ist von mir nicht in die Philosophie verwiesen, sondern im Anfange des zweiten Bandes der Theologie behandelt worden. Der Grund, sie dorthin zu verlegen, war folgender. Die meisten Theologen geben keine besondere Abhandlung vom Uebernatürlichen, sondern erörtern die betreffenden Lehrpunkte, wo sie vom Urstand des Menschen oder von der Gnade handeln. Da es mir nun wichtig und nöthig schien, um für diese Untersuchungen eine Grundlage zu haben, die Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung vorauszuschicken; so lag es nahe, die erwähnte Frage vielmehr bei dieser Gelegenheit zu untersuchen. Nun ist es wahr, daß auch über die Art und Weise, in welcher Gott auf natürlichem Wege erkannt wird, und über den Werth der philosophischen Beweise für das Dasein Gottes in der Theologie gehandelt zu werden pflegt: aber wenn ich meinen Zweck, die alte Wissenschaft zu vertheidigen, vor Augen hielt; konnte es mir nicht in den Sinn kommen, in meinem theologischen Werke jene Punkte zu besprechen. Denn um die dahin gehörige Lehre der Vorzeit wider ihre Gegner zu rechtfertigen, hätte ich fast mein ganzes Werk über die Philosophie der Vorzeit einschalten müssen. „Aber so wird in der theologischen Gotteslehre gar nicht vom Dasein Gottes gesprochen?“ Ich antworte, wer eine theologische Gotteslehre verfaßt, hat davon zu reden; Herr Dieringer aber hatte, wenn er mein Werk beurtheilen wollte, es von einem Handbuch der Theologie zu unterscheiden. —

Endlich wollen meine Leser noch bemerken, daß ich alles Obige im Eingange der Abhandlung über die Wesenheit Gottes schon auseinander gesetzt hatte: um so seltsamer muß es erscheinen, daß der Herr Professor ohne alle Rücksicht darauf schreiben konnte, was er geschrieben hat.

Derselbe fährt nun also fort: „Der Schwerpunkt liegt in der Lehre von der „Allvollkommenheit der schlechthin einfachen Wesenheit Gottes“ [1]). Aber gerade hier dürften sich manche Leser, welche mit den Fragen, die heut zu Tage vorzugsweise gestellt zu werden pflegen, vertraut sind, verhältnißmäßig am wenigsten befriedigt finden. Abgesehen nämlich von der allzu oberflächlichen Behandlung des Lehrstückes von den göttlichen Namen (nach heutiger Uebung: Wesens-, Eigenschafts-, Personal- und Verhältniß-Namen Gottes) und von dem Zusammenhange zwischen den negativen und positiven Attributen der Gottheit, vermissen wir eine klare und befriedigende Lösung der Frage über die Unterschiede in Gott, ja selbst eine klare und befriedigende Zusammenstellung dessen, was die „Theologie der Vorzeit“ und ihre namhaftesten Schulen über die Frage geleistet haben, ob ungeachtet der göttlichen Einfachheit Unterschiede anzuerkennen, und wie sie etwa zu benennen seien. Mit allgemeinen Sätzen und den Beweisen dafür und mit der Vertröstung auf die Trinitätslehre und die Philosophie der Vorzeit ist hier nicht ausreichend geholfen; der Leser will theologische Erörterungen auf Grund dessen, was offenbarungsmäßig feststeht“ (S. 23).

Nachdem sodann Herr Dieringer, was ich über die Einfachheit Gottes vorgetragen, in einigen Sätzen zusammengefaßt hat, sagt er, „um den Fragepunkt diplomatisch genau nach meiner Lehre und der von mir vertretenen „Theologie der Vorzeit“ fixiren zu können, müsse er sich zu einigen wörtlichen Aushebungen entschließen;“ und setzt dann eine lange Reihe von Sätzen aus meinem Buche hin. Wer sollte nun nach denselben nicht die genaue Bestimmung des Fragepunktes und irgend eine Erörterung, für die sie nothwendig schien, erwarten? Aber nichts von dem: Herr Dieringer kehrt vielmehr zu der Beschwerde zurück, daß ich, was diese Frage erheischte, nicht

---

1) Dieringer führt, wie man sieht, diese Worte als die meinigen an: ich habe mich aber nirgend so ausgedrückt.

geleistet. Wozu nun, wenn er nur dies zeigen wollte, jene Auszüge aus meiner Schrift dienen sollten, sehe ich wahrlich nicht ein. Doch wie dem auch sei, er fährt also fort: „Diese Einerleiheitstheorie, welche abgesehen von dem Trinitätsdogma auf das Zugeständniß lediglich derjenigen Unterscheidungen hinausläuft, die vom erkennenden Subjecte gemacht und in der scholastischen Sprache distinctiones rationis ratiocinantis genannt werden, ist eine eminent theologische Frage und Schwierigkeit, weil uns die offenbarungsmäßige Gotteslehre eine Reihe von Wahrheiten darbietet, in Beziehung auf welche das an späteren Orten Vorgebrachte (z. B. in der Trinitätslehre S. 263. 325. 417 und öfter, wo der Unterschied ausdrücklich ein virtueller genannt wird, dessen Begriff aber bekanntlich selbst wieder ein schwankender ist und dem gegenüber die Scotisten distinctiones formales eintreten lassen), und das in der „Philosophie der Vorzeit" gemachte Zugeständniß von distinctiones rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re, nicht so fast eine Lösung, sondern ein Beschwichtigungsmittel darzustellen scheint. So wenig die Philosophie als solche ein praktisches Interesse daran hat, einen durchaus zutreffenden Begriff von Person zu gewinnen, weil das christologische und trinitarische Problem für sie so gut wie nicht existirt, ebenso wenig reicht ihre eigene Gotteslehre so weit, um ihr das ganze Gewicht des hier vorliegenden Problemes fühlbar zu machen. Hier also, in der „Theologie der Vorzeit", und zwar an diesem Orte derselben, hatte der Verfasser einläßlich darzulegen, was die scholastischen Theologen zur Lösung des Problemes geleistet haben, auch auf die Gefahr hin, die zwischen den Nominalisten und den Realisten und dann wieder zwischen Realisten und Realisten hervorgetretenen Differenzen eingestehen und mit dem Geständnisse abschließen zu müssen: adhuc sub judice lis est." (S. 26.)

Jetzt legt Herr Dieringer auf vier Seiten „die Probleme, welche der factische Lehrbestand der speculativen Gotteslehre zuweise," aber von mir nicht erörtert worden, seinen Lesern vor.

Um auf diese lange Beschuldigung zu antworten, muß ich zuvörderst den Inhalt der Abhandlung, von der die Rede ist, angeben. Es waren in ihr die Vorwürfe Hermes zu prüfen, daß man ehemals die Einfachheit Gottes nicht zu begründen gewußt, daß man

die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt, die Weisen des göttlichen Seins nicht erörtert, und die Wesenheit Gottes nicht richtig bestimmt habe. Was ich zu dem Ende aus der Theologie der Vorzeit mittheilen mußte, bot jedoch Gelegenheit dar, auch die allgemeine Klage über die Verwechslung der eigentlichen und analogen Begriffe, auf die Hermes das größte Gewicht legt, und den bei Günther stets wiederkehrenden Vorwurf, daß die alte Gotteslehre den Pantheismus begünstige, zu beleuchten. Die Erörterung dieser Punkte führte wie von selbst dahin, die Glaubenswahrheit, daß in Gott mit der Fülle aller Vollkommenheit die reinste Einfachheit des Seins vereinigt ist, hervorzuheben und zu begründen. Aber war ich deßhalb verpflichtet, auf eine Streitfrage, welche die Gegner gar nicht berührten, und auf Schwierigkeiten, die in andern Theilen der Theologie zur Sprache kommen, einzugehen? Nichtsdestoweniger ist das eine wie das andere an seinem Orte geschehen. Obgleich nämlich die Gegner, wie gesagt, von der Frage, welcher Art Unterschiede in Gott angenommen werden können oder müssen, nicht redeten; so beschuldigte doch Hermes die alte Wissenschaft, das Nominale mit dem Realen zu verwechseln, und legte auf diese Anklage das allergrößte Gewicht. Hiermit engverwandte Einreden kehren aber auch bei Günther oftmals wieder. Nachdem ich also in meinem philosophischen Werke über den Nominalismus, Realismus und Formalismus im allgemeinen gehandelt, und bei dieser Gelegenheit jene Unterscheidungen, die meinem Rezensenten so viel zu schaffen geben: distinctio realis et mentalis, distinctio pure mentalis (rationis ratiocinantis) et virtualis (rationis ratiocinatae), und endlich die distinctio formalis sorgfältig und ausführlich erklärt hatte; bin ich in die Untersuchung, welche Unterscheidung unbeschadet der absoluten Einfachheit von Gott behauptet werden könne, eingegangen, die ganze Streitfrage, auf die Herr Dieringer hindeutet, vorlegend, und, so gut ich es vermochte, beweisend, daß man die distinctio formalis läugnen kann, ohne in den Irrthum der Nominalisten, die nur die distinctio rationis ratiocinantis zulassen, zu gerathen. Und ich fand es zweckdienlich, hier durch Erörterung vieler und meistens ausführlicher Stellen der hh. Väter zu zeigen, daß auch diese, indem sie den Nominalismus bekämpften, keine andere Unterscheidung in Gott zuließen, als jene, welche die Scholasti-

ter virtualis oder rationis ratiocinatae cum fundamento in re zu nennen pflegen.

Herr Dieringer sagte oben, „mit der Vertröstung auf die Trinitätslehre und die Philosophie der Vorzeit sei nicht ausreichend geholfen," und erwähnt dann in ähnlicher Weise des „an späteren Orten Vorgebrachten," und eines „Zugeständnisses, das in der Philosophie der Vorzeit gemacht werde." Nun denn, entweder glaubte er dadurch hinlänglich auszusprechen, daß die Frage: „ob ungeachtet der göttlichen Einfachheit Unterschiede anzuerkennen, und wie sie etwa zu benennen seien," zwar nicht dort, wo er sie wünschte, aber doch anderwärts eingehend von mir behandelt worden sei oder nicht. Wenn er es glaubte, was wird dann aus der ehrenrührigen Anschuldigung, die er beifügt: ich hätte, „was die scholastischen Theologen zur Lösung jenes Problems geleistet, einläßlich darlegen müssen, auch auf die Gefahr hin, die unter ihnen hervorgetretenen Differenzen eingestehen und mit dem Geständnisse abschließen zu müssen: adhuc sub judice lis est —"? Konnte ich dieser Gefahr dadurch entgehen, daß ich jene Frage nicht in ein Hauptstück der Abhandlung über die Wesenheit Gottes einschaltete, sondern ihr eigens eine volle Abhandlung widmete? Wenn er aber einsah, daß jene seine Redeweisen die Leser wohl vermuthen lassen möchten, was er vermißte, komme in meinen Werken bei anderer Gelegenheit in etwa zur Sprache, aber sie gewiß nicht auf den Gedanken bringen konnten, die Frage über die Unterschiede in Gott werde von mir ausführlich und sorgfältig erörtert: wie steht es dann mit der Wahrheit seiner Berichterstattung?

Noch eine andere Beschuldigung hat er seiner Klage eingeschaltet, wahrscheinlich jedoch ohne das Gewicht derselben zu ahnen. „Diese Einerleiheitstheorie," sagt er, nachdem er den Auszug aus meiner Abhandlung vollendet hat, „welche, abgesehen von dem Trinitätsdogma, auf das Zugeständniß lediglich derjenigen Unterscheidungen hinausläuft, die vom erkennenden Subject gemacht und in der scholastischen Sprache distinctiones rationis ratiocinantis genannt werden" . . . . Wenn Herr Dieringer gewußt hätte, welche Unterscheidungen des erkennenden Subjects in der scholastischen Sprache distinctiones rationis ratiocinantis genannt werden; so hätte er eingesehen, daß er mich in jenem seinen Zwischensatz eines groben Irrthums, nämlich des vollsten Nominalismus, und somit des Wider=

spruchs mit mir selbst beschuldigt. Dies aber lag doch wohl nicht in seiner Absicht, da er hier wenigstens nur das Ungenügende meiner Lehre zeigen wollte. Freilich dem Vorwurf des Widerspruchs mit mir selber entgehe ich keines Falles. Was ich von der Einfachheit Gottes in dem theologischen Werke sage, soll lediglich auf die distinctiones rationis ratiocinantis hinauslaufen; und doch habe ich, wie es in demselben Satze heißt, in dem philosophischen Werke distinctiones rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re zugestanden! Hätte der Herr Professor den Widerspruch, den diese seine Worte mir vorwerfen, erkannt; so begreife ich nicht, wie er, statt mir diesen vorzurücken, nur klagt, keine befriedigende Lösung gefunden zu haben. So bleibt denn nichts übrig als anzunehmen, daß ihm auch der Sinn dieser ersten und gebräuchlichsten Unterscheidung dunkel geblieben. Ich sage: „auch dieser ersten und gebräuchlichsten Unterscheidung:" denn die Auffassung der distinctio formalis der Scotisten bietet größere Schwierigkeit dar. Ob aber ich die Schuld dieses Mißverständnisses trage, weil ich „über den Sinn und die Tragweite der einstmals üblichen Distinctionen so rasch wie möglich hinweggegangen," das können meine Leser nach der obenerwähnten Abhandlung beurtheilen: ist ja doch dieselbe fast nur eine fortlaufende Untersuchung des Sinnes und der Tragweite jener Distinctionen.

Indeß der Herr Professor forderte nicht bloß eine „Zusammenstellung dessen, was die Theologie der Vorzeit und ihre namhaftesten Schulen über die Frage geleistet haben," sondern auch eine „Lösung der Probleme, welche der faktische Lehrbestand der speculativen Gotteslehre zuweise," d. h. eine Erörterung, wie andere Lehren des Glaubens mit jener von der Einfachheit Gottes vereinbar seien. Diese Lehren sind vor allen, daß von den göttlichen Personen manches ausgesagt werden muß, was von der göttlichen Wesenheit zu läugnen ist, und umgekehrt; und daß es in Gott eine doppelte Thätigkeit giebt, eine innere, welche nothwendig ist, und, was sie erzeugt, als Ewiges setzt, und eine äußere, die frei ist, und ihre Wirkungen in der Zeit hervorbringt. Herr Dieringer hat nun, wie gesagt, einige der Schwierigkeiten, die für die Lehre von der Einfachheit Gottes aus diesen geoffenbarten Wahrheiten entstehen, hervorgehoben (S. 27—30); aber die Behauptung, womit er die Aufzählung beginnt, daß nämlich dieselben von mir nicht erörtert worden, darf ich als unwahr zurückweisen. Wo jene theologischen

Lehren zu behandeln waren, habe ich sie besprochen, und einige derselben sogar mehr als einmal [1]). Ob ich sie befriedigend gelöst, oder ob vielmehr mein Vortrag oberflächlich, dürftig, unklar geblieben, und statt „einer Lösung nur ein Beschwichtigungsmittel darbiete;" darüber steht mir kein Urtheil zu. Weil ferner solche Schwierigkeiten mannigfaltige Seiten haben, so kann es sehr wohl sein, daß ich sie nicht von der Seite betrachtet habe, welche Herrn Dieringer die wichtigere schien. Aber wie wäre es möglich, in dieser Weise allen Wünschen oder Bedürfnissen zu genügen?

So bleibt denn von den oben vernommenen Klagepunkten nur dieser übrig, daß ich jene Frage nicht an der rechten Stelle behandelt habe. „Hier", sagt Herr Dieringer, „in der Theologie der Vorzeit" und zwar an diesem Orte hatte der Verfasser einläßlich darzulegen, was die scholastischen Theologen zur Lösung des Problems geleistet haben." Das klingt denn nun fast dictatorisch. Indeß war doch vorher ein Grund angegeben, und welcher? Weil dies „eine eminent theologische Frage ist", und „der Leser Erörterungen will auf Grund dessen, was offenbarungsmäßig feststeht." Was die Frage über die distinctio formalis und virtualis angeht, so ist wahr, daß die Theologen sie dort, wo sie von der Wesenheit und den Eigenschaften Gottes handeln, zu besprechen pflegen. Meine Leser werden aber aus dem Gesagten leicht abnehmen, weshalb ich vorzog, diese Untersuchung in meine Schrift über die Philosophie der Vorzeit zu verlegen. Die besondere Frage über die Unterscheidungen, welche in Gott anzunehmen seien, kam bei den Gegnern nicht zur Sprache; die allgemeine aber über den Werth und die Berechtigung der Unterscheidungen, die wir in unserm Denken überhaupt machen, trat in der Anklage der Philosophie der Vorzeit in den Vordergrund. Um so mehr aber glaubte ich jene von dieser nicht trennen zu dürfen, als die Gegner und so viele andere Schriftsteller nur zu viele Beweise lieferten, daß ich die Bekanntschaft mit der allgemeinen Frage, und folglich mit den Begriffen, in welchen sich der ganze Streit bewegt, nicht voraussetzen durfte. Wollte ich also über diesen in der Abhandlung über die Wesenheit Gottes

1) Theol. der Vorz. 1. Band n. n. 204. 224—227. 250. 263. 351 ff. 377. Philos. der Vorz. n. n. 187. 188. 193. ff. 508 ff. 953 ff. 1018 ff.

reden; so mußte ich, um verständlich und gründlich zu sein, die ganze Abhandlung über Nominalismus, Realismus, und Formalismus einschalten. Wenn übrigens die Frage über die Unterschiede in Gott eine theologische ist, so hört sie deßhalb, auf die Wesenheit und Eigenschaften, das Sein und Wirken Gottes beschränkt, nicht auf, eine philosophische zu sein: wie hätte sich sonst die vorchristliche Philosophie mit ihr beschäftigt? Dazu kommt, daß ja doch meine beiden Werke zusammengehören, und eben deßhalb ich auch bei mancher anderer Gelegenheit keinen Anstand genommen habe, in dem philosophischen auch den theologischen Standpunkt, und in dem theologischen philosophische Lehren zu berücksichtigen.

Indessen auch und vorzüglich die Schwierigkeiten, welche die Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit und andere Glaubenspunkte darbieten, hatte ich, so entscheidet Dieringer, an diesem Orte d. h. wo die Einfachheit Gottes bewiesen wurde, zu besprechen. Eine sonderbare Zumuthung: wo ich von der einen und einfachen Wesenheit und dem unveränderlichen Sein Gottes handele, dort, gerade dort, und nicht in den Abhandlungen über die h. Dreifaltigkeit, und das freie Wirken Gottes nach außen, mußte ich erwägen, wie diese Dogmen mit jenem von der Einfachheit Gottes vereinbar sind!

Auch in Betreff der Namen Gottes scheint mein Rezensent eine solche Forderung zu stellen. Ich redete von diesen, wie oben bemerkt wurde, um den Vorwurf, daß die alte Theologie in der Gotteslehre zwischen eigentlichen und analogen Begriffen nicht unterschieden habe, zu beleuchten. Nachdem also Dieringer „die Behandlung dieses Lehrstücks allzu oberflächlich" genannt hat, bemerkt er in einer Parenthese: „nach heutiger Uebung" rede man — nicht, wie ich, so einfach hin von den göttlichen Namen, sondern von: „Wesens-, Eigenschafts-, Personal- und Verhältniß-Namen Gottes." Also von den Benennungen der göttlichen Personen und Verhältnisse sollte ich nicht, wo von diesen, sondern wo von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes gehandelt wurde, sprechen? Möge Herr Dieringer bedenken, daß eine bunte Behandlung noch keine tiefe ist, und die meinige, wenngleich, wofern ich zu einem andern Zwecke schrieb, nützlicher, aber eben nicht gründlicher geworden wäre, wenn ich, wie er, mit Weglassung der speculativen Gedanken des

h. Thomas, außer dem griechischen Θεος noch zehn hebräische Namen mit Schrifttexten, worin sie vorkommen, hingesetzt hätte.

Um zur Frage über die Einfachheit Gottes zurückzukehren, so stützte der Herr Professor seine Rüge darauf, daß „der Leser theologische Erörterungen auf Grund dessen, was offenbarungsmäßig feststeht, wolle." Nun, den Hauptsatz, daß es in Gott außer der Unterscheidung der Personen keine andere gebe, die real sei, glaube ich doch wohl und zwar seinen einzelnen Theilen nach aus der Offenbarung bewiesen zu haben [1]). Ebenso habe ich der Behandlung der Streitfrage über die formale und virtuale Distinction eine positive Beweisführung der Glaubenslehre vorausgeschickt [2]), und bin in der Widerlegung des Formalismus von dieser ausgegangen, die gewöhnliche Lehre überdies noch aus der Ueberlieferung der Väter sehr reichlich bestätigend. Wenn nun das keine theologische Erörterung auf Grund dessen, was geoffenbart ist, sein soll; so weiß ich nicht, was unter solcher Erörterung zu verstehen ist. Und diesen Charakter einer theologischen Untersuchung hat doch wohl auch die Behandlung der Schwierigkeiten, welche man in der Lehre von Gottes Dreifaltigkeit und seinem Wirken nach außen findet, dadurch nicht verloren, daß ich sie nicht in der Abhandlung über die Wesenheit, sondern in jenen über die göttliche Dreieinigkeit und Freiheit besprochen habe.

Doch vielleicht können wir, was Herr Dieringer eigentlich wollte, aus der Bemerkung, womit er diese ganze lange Rüge abschließt, besser erkennen. Er sagt nämlich, „hier, wie überall müsse die speculative Untersuchung vom kirchlichen Lehrbegriff und zwar vom ganzen Lehrbegriff, und nicht bloß von einzelnen Sätzen desselben ausgehen." (S. 30) Die Forderung scheint also diese zu sein: man soll aus allen Glaubenslehren, was auf die göttliche Einfachheit Bezug hat, zusammenstellen, und dann untersuchen, welcher Art Unterscheidungen in Gott angenommen werden können. Wenn Jemand über die Einfachheit Gottes eine besondere Schrift verfassen wollte, möchte es angehen, daß er also verführe: doch würde er dann eine schon sehr genaue Kenntniß jener zu berücksichtigenden Glaubenspunkte voraussetzen müssen. In einem Werke aber, worin diese

1) Theol. der Vorz. Bd. 1. n. 113—120.

2) Phil. der Vorz. n. 181 ff.

ebenfalls insbesondere behandelt werden, wüßte ich nicht, wie das gewöhnliche Verfahren nicht vorzuziehen, ja das einzig mögliche wäre. Doch wie dem auch sei, wie konnte mir Dieringer einen Vorwurf daraus machen, daß ich einen Weg nicht gegangen bin, den vor mir kein anderer Theologe, am wenigsten aber er selbst eingeschlagen hat? Nachdem er in seiner Dogmatik ziemlich ausführlich über die Körperlosigkeit Gottes geredet hat, thut er alles, worüber wir bis jetzt geredet haben, auf einer halben Seite ab. Er schreibt: „Da nun Gott körperloser Geist ist, so eignet ihm die Einfachheit auf schlechthinnige Weise; denn erstens kann bei Gott zwischen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit der Existenz nicht unterschieden werden, da er nicht der gewordene, sondern der seiende Geist ist (Aug. ep. 122); zweitens kann Allgemeinheit und Individuation nicht auseinanderliegen, weil Alles, was Gott sein kann, er schlechthin seyn muß; (Cyr. Alex. de Trin. dial. 2); drittens können Individuation und Persönlichkeit in Gott nicht von einander unterschieden werden, weil im Absoluten kein Auf- und Nacheinander der Entwicklung möglich ist; (Greg. Nat. or. 34); viertens ist Gott das Vollkommenste alles Vollkommnen, alle Vollkommenheit aber beruht auf der Einheit und steigert sich mit ihr; in Gott muß daher die absolute Einheit als die schlechthinnige Einfachheit gesetzt seyn (Thom. Aquin. contr. gent. I. c. 18)" Damit ist Erklärung und Beweisführung vollendet: Der Leser weiß nun, was „offenbarungsmäßig" feststeht. Und wie wird auf Grund dessen das große Problem gelöst? Herr Dieringer fährt fort: „Hiemit hat auch die Streitfrage der Schule ihren Sinn und ihre Lösung (!): ob metaphysische Unterschiede in Gott anzunehmen seyen oder nicht, d. h. ob die von der Wissenschaft vollzogene Unterscheidung zwischen Sein und Wesen, zwischen Wesen und Personen, zwischen Substanz und Attributen, zwischen dieser und jener Eigenschaft auf objectiver Wahrheit beruhe oder nicht." (S. 55).

Wenn diese Frage nach den oben hingestellten Sätzen zu entscheiden ist, so müßte jeder, der keine anderweitige Kenntnisse mitbrächte, sie verneinen. Denn in jenen Sätzen war durchaus nur von schlechthinniger Einfachheit und Unterschiedslosigkeit die Rede. Und indem der Herr Professor in einem Lehrbuch der katholischen Dogmatik die „große, eminent theologische Frage" in solcher Weise

abfertigt; rügt er in den stärksten Ausdrücken, daß meine Behandlung viel zu dürftig und ungenügend sei, für den wenigstens, der mit den Fragen, die heutzutage vorzugsweise gestellt zu werden pflegen (!), vertraut ist.

Von diesen Fragen ist sodann in der Beurtheilung meiner übrigen Abhandlungen noch viel mehr die Rede, doch ehe ich darauf antworte, sei es gestattet, noch eine Bemerkung einzuschalten. Herr Dieringer zeigt sich nämlich auch damit unzufrieden, daß ich von der göttlichen Einfachheit redend, wiederholt die Unbegreiflichkeit des höchsten Wesens in Erinnerung bringe. Es hat aber dieses im Zusammenhange meines ganzen Werkes seinen tiefen Grund. Von der Unbegreiflichkeit Gottes ist in demselben öfters, besonders aber im zweiten Bande, wo ich vom Uebernatürlichen, und im letzten, wo ich von den Geheimnissen handle, die Rede. Denn eben darum ist die Ordnung der Gnade eine übernatürliche, weil sie zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes führt; und eben darum giebt es für die menschliche Vernunft in den göttlichen Dingen so viel Geheimnißvolles, weil sie die Wesenheit Gottes nicht zu erfassen vermag. Es lag also gewiß viel daran zu zeigen, daß und warum wir auf natürlichem Wege, was Gott an sich ist, nicht zu fassen vermögen, und dieses habe ich mir in der ganzen Abhandlung von der Wesenheit Gottes besonders angelegen sein lassen. Ich trachtete zu beweisen, daß die durchaus klaren und gewissen Erkenntnisse, die wir von Gott haben, uns nöthigen mit der Fülle jeglicher Vollkommenheit die reinste Einfachheit von ihm als Thatsache zu behaupten, aber eben darum auch ihn als den Unbegreiflichen anzubeten. Was könnte nun ungerechter sein, als von dieser Einfachheit, welche das göttliche Wesen für uns unerfaßlich macht, Aufschlüsse, die vollkommen klar und leicht faßlich seien, zu fordern? Den Grund, weshalb wir die Vereinigung absoluter Vollkommenheit mit absoluter Einfachheit nicht begreifen, habe ich mit dem h. Thomas darin gesucht, daß es unserer Vernunft natürlich ist, das Göttliche nur nach der Analogie des Geschaffenen und im Gegensatz zu demselben zu erkennen; den Grund aber weshalb wir dennoch diese Einfachheit des vollkommensten Wesens als Thatsache auch durch die Vernunft erkennen, darin, daß jenes unser Erkennen zwar ein unvollkommnes aber darum kein falsches ist. —

Nachdem Herr Dieringer seine Bemerkungen über die Lehre von der göttlichen Einfachheit, auf die er jedoch später zurückkommt, geschlossen hat, wendet er sich zu jenen von der göttlichen Dreifaltigkeit und füllt ungefähr drei Seiten mit Fragen, welche von mir entweder gar nicht oder viel zu dürftig behandelt worden seien [1]). Was soll ich nun machen? Etwa von jenen Fragen diejenigen, welche in meinem Buche allerdings erörtert werden, aufzählen, und von den übrigen im Einzelnen nachweisen, daß ich sie übergehen durfte? Aber jene, welche ich erörtert habe, werden dann natürlich für diejenigen erklärt, die nach des Herrn Professors Urtheil viel zu dürftig behandelt sind; und wie mich mit ihm über den Maßstab verständigen, nach welchem hier über das Dürftig und Reichlich zu entscheiden wäre? Dasselbe gilt von der Bestimmung, ob etwas zu behandeln war oder nicht. Denn darüber urtheilt nun einmal Herr Dieringer nicht nach der Aufgabe meines Werkes, fragt nicht, ob die Anklage Hirschers, daß die Lehre der Theologen über die göttliche Dreifaltigkeit willkührlich, und die Anklage Günther's, daß sie irrig sei, gründlich widerlegt, und die Punkte, die zu dem Ende zu besprechen waren, so besprochen seien, daß die Theologie der Vorzeit dadurch zu ernster Benutzung sich empfehle: nein, er sucht zusammen, was immer über die h. Dreifaltigkeit gefragt worden sei, oder gefragt werden könne. Findet er Punkte, die ich behandelt habe, so nennt er die Behandlung schwankend, unklar, dürftig; findet er andere, die in meiner Abhandlung nicht vorkommen, so ist diese, wenigstens für den, welcher mit der Wissenschaft der Gegenwart vertraut ist, unbefriedigend. Warum hat er denn nicht den Index der Summa des h. Thomas oder der Disputationes des Suarez vor sich gelegt? Er hätte dann zum wenigsten noch drei andere Seiten mit Fragen füllen können. Freilich wäre dabei ein nicht unerheblicher Unterschied zu bemerken. Die Vorzeit nämlich löst die Fragen, die sie stellt: Herr Dieringer aber hat es ganz versäumt anzugeben, wo in seiner Dogmatik oder ähnlichen Werken „der zeitgenössischen Theologen" die Fragen, die er mir stellt, und hundert andere, die man mit demselben Rechte stellen könnte, behandelt, und zwar nicht dürftig behandelt werden. Er verwies mich oben,

---

1) S. 32—34.

als er vom Joch des Glaubens sprach, auf die Strafrede des Herrn an die Schriftgelehrten, welche andere unerträgliche Lasten aufbürdeten, und sie selbst mit keinem Finger berührten. Doch wollte er, denke ich, gewiß nur den ersteren Theil des Vorwurfs den „Neuscholastikern" zuweisen, und nicht etwa auch andeuten, daß diese, was sie für Glaubenspunkte erklären, selbst nicht glauben. Ich aber dürfte von der Last, die er mit seinen Fragen mir im Namen der heutigen Wissenschaft aufbürdet, ganz gewiß sagen, daß sie von ihm und den Theologen der Gegenwart theils gar nicht, theils nur mit der äußersten Fingerspitze berührt werde.

Weil jedoch Herr Dieringer über einen Punkt, der von mir mangelhaft erörtert worden, sich näher ausspricht; so will ich ihm über diesen Rede stehen. Ich sage in meinem Buche [1]), daß wir zwar nur jene für sich seiende Wesen Personen nennen, welche mit Vernunft und darum auch mit Freiheit begabt sind; daß aber dieses Merkmal vielmehr das eine subsistirende Wesen von dem andern (Hypostase von Hypostase), als die Subsistenz von der Natur eines und desselben Wesens (Hypostase von Substanz) unterscheide. Daraus folgere ich, daß die alte Theologie in der Lehre von der h. Dreifaltigkeit mit Recht vor allem eine scharfe Erklärung der Subsistenz in sich betrachtet gesucht; denn dort handele es sich ja eben darum, das Verhältniß der Subsistenz zur Substanz in demselben Wesen zu bestimmen: die Vorzüge aber, wodurch sich die Subsistenz des einen Wesens von der Subsistenz des andern unterscheide und zur Persönlichkeit werde, seien vornehmlich in Betracht zu nehmen, wo es gelte, die wesentliche Verschiedenheit des Menschen von den Naturdingen darzuthun, oder auch von Gott zu beweisen, daß er ein selbstbewußtes und freies Wesen ist. Was nun Dieringer? Ohne dieser meiner Erklärung zu erwähnen, rügt er, daß ich eine Aeußerung des h. Thomas (S. 327 f.) über die Vorzüge derjenigen Hypostase, die Person ist, nicht weiter verfolge; und will „das Schwankende und zum Theil Unklare meiner Darlegungen" vornehmlich daraus erklären, daß ich „nicht hinreichend erkennen lasse, warum von Persönlichkeit nur auf dem Gebiete der geistigen Wesen die Rede sei", daß ich „über die Persönlichkeit der vom Leibe getrennten Seele mit

---

1) S. 314. 328 f.

der Sprache nicht recht herausrücke" u. s. w. Was heißt das anders, als mir vorwerfen, daß ich an diesem Orte von dem nicht handele, wovon ich beweise, daß man an ihm nicht handeln müsse? Mußte er nicht, um tadeln zu können, diesen Beweis widerlegen, oder doch erwähnen und für ungültig erklären? Um so seltsamer aber ist sein Verfahren, als ich nicht bloß eben dort (S. 328), und später, wo von der absoluten Persönlichkeit die Rede ist (S. 363), auf die Stellen meines philosophischen Werkes verweise, an welchen jene Punkte erörtert werden, sondern überdies auch in dem Bande, den Dieringer seiner Critik unterwirft, von der Bedeutung der Persönlichkeit auf dem geistigen Gebiete bei der Gelegenheit, die mir die passende schien, ausführlich geredet habe [1]).

Wenn aber mein Gegner zu dem, was ich „nicht hinreichend erkennen lasse", auch rechnet: „wie das Einwesentliche mehrpersönlich, das Mehrwesentliche einpersönlich sein könne; wie und warum in Gott Vater Sohn und Geist ungeachtet ihrer Nichtgeschiedenheit als drei wahre real unterschiedene Personen müssen angesehen werden"; so weiß ich nicht, was ich noch sagen soll. Ist doch die ganze ausführliche Erörterung der Begriffe von Wesenheit, Subsistenz und Persönlichkeit einzig darauf berechnet, das Erstere zu erklären (man sehe besonders n. n. 201—204), und das letztere in den folgenden Hauptstücken wiederholt der vornehmliche Gegenstand der Untersuchung. — Endlich aber schließt der Herr Professor mit der Bemerkung, die Mängel, die er gerügt, möchten vielleicht daher rühren, daß die „Scholastik auch in dieser Frage an die Sentenzen der aristotelischen Philosophie sich angelehnt"; und so gelingt denn auch ihm der Hieb, der schon seit Jahrhunderten der Scholastik so oft das Haupt zerschmettert hat.

Es scheint jedoch Herr Dieringer auch ungehalten, daß ich von einem andern Anlehnen gesprochen. Denn er hebt mit einem Ausrufungszeichen hervor, daß ich gesagt: „die auf Begriffsverwechselung beruhende Einseitigkeit des Günther'schen Personalbegriffes ziehe sich durch die meisten Schriften neuerer Zeit." Nun, ich habe nicht eben gesagt: „die Einseitigkeit des Günther'schen Personalbegriffes",

---

1) S. 612. 617. Phil. d. Vorz. B. 2. n. 684. 773. 788. 798. ff. 807. 900. 907.

sondern: jene Verwechselung der Begriffe, in welcher man den Vorzug der geistigen Subsistenz für die Subsistenz selber nehme, finde sich in den meisten Schriften der neueren Zeit; sie müsse aber bei folgerechtem Denken zu den irrigen Ansichten verleiten, in welche Günther gerathen sei. Und dies wiederhole ich auch jetzt, die Schriften Dieringers namentlich einschließend. Er sagt: „die Persönlichkeit ist auf dem Gebiete des Geistes, was die Besonderheit auf dem Gebiete der Natur. Sie hat zur Voraussetzung: 1. die Existenzialität d. h. die Concretheit des Seyns oder der Wirklichkeit; 2. die Substanzialität d. h. das reale Fürsichseyn, das in seinem eigenen Grunde beruhende Seyn; 3. die Subsistenzialität d. h. das seiner selbst mächtige, sich selbst in Besitz habende und bestimmende Seyn. Die beiden ersten Momente finden auch auf dem Gebiete der Natur Statt, das letztere nur auf dem des Geistes." Hier wird also offenbar der Vorzug, welcher die geistige Subsistenz begleitet, für die Subsistenz selbst genommen, weshalb es auch gleich nachher ganz ausdrücklich heißt: „der Geist subsistire, weil er ein vernünftiges und freies Wesen sei, mit der Bestimmung, sich selbst zu denken und zu setzen." [1]) Und diese Verwechselung der Begriffe hat denn folgerichtig auch Dieringer verleitet, den Naturwesen die Subsistenz abzusprechen [2]).

Auf der folgenden Seite lesen wir sodann: „Etwas Anderes ist Persönlichkeit und etwas Anderes Person. Die Persönlichkeit ist die Voraussetzung des Personseyns, aber nicht jede Persönlichkeit ist eben damit auch schon Person. Die Person ist die actuale Singularität der Persönlichkeit, die zu sich gekommene Persönlichkeit, die Ichheit der Persönlichkeit". Ist es möglich, besonders im Zusammenhange mit den obigen Erklärungen, unter diesem Zusichkommen etwas anderes als die Erwachung zum Selbstbewußtsein zu verstehen? So finden wir denn auch diese zweite irrige Lehre Günthers, daß ein vernünftiges Wesen, bevor es zum Selbstbewußtsein gekommen, nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach Person sei [3]).

Nun fährt aber Dieringer noch gar fort: „So kann also wohl ein Geist, ohne jemals seine Persönlichkeit einzubüßen, dennoch

---

1) Dogmatik. Zw. Aufl. S. 108.
2) Vergl. Philos. der Vorz. Bd. 2. n. 787. f.
3) Dagegen Theol. der Vorz. Bd. 1. S. 327.

niemals Person werden, und dieser Fall wird factisch da zutreffen, wo eine höhere actuale Ichheit in diesem Geist selbst personirt, also auch die Ichheit desselben bildet, wo er dann zu ihm in das Verhältniß der Natur tritt. Solches ist im Acte der Menschwerdung des Logos geschehen.“ Dieringer bricht hier, wie man sieht, die Gedankenreihe Günther's ab; dem kirchlichen Glauben getreu, nur eine Person in dem Gottmenschen annehmend. Man könnte nun allerdings den Satz, daß es in Christus eine menschliche Persönlichkeit, aber keine menschliche Person gebe, sehr beanstanden. Denn nicht bloß nach dem gemeinen, sondern auch nach dem kirchlichen Sprachgebrauch versteht man unter Persönlichkeit nicht das, wodurch ein Wesen Person werden kann, sondern das, wodurch es Person ist. Insofern jedoch Dieringer ausdrücklich erklärt, daß er unter Persönlichkeit die bloße Voraussetzung des Personseyns verstehe, ließe sich, wo nicht der Ausdruck, doch der Gedanke rechtfertigen. Denn nach der Ansicht sehr vieler Theologen läßt sich behaupten, daß die menschliche Natur Christi, auch für sich betrachtet, alles hat, wodurch sie für sich gesondert dasein d. h. subsistiren könnte, und nur darum der eigenen Subsistenz entbehrt, weil sie mit dem göttlichen Worte so vereinigt ist, daß sie in und mit diesem subsistirt. Aber es fragt sich, ob Dieringer bei seinem Begriffe von Subsistenz und Persönlichkeit dieses behaupten könne, oder nicht vielmehr die Einheit der Person auf Kosten der Folgerichtigkeit im Denken festhalte. Wenn „die Subsistenzialität oder Persönlichkeit des Geistes darin besteht, daß er ein vernünftiges und freies Wesen ist, mit der Bestimmung, sich selbst zu denken und zu setzen“; so muß doch der Geist gewiß Person werden, sobald er sich selbst denkt und setzt, wie denn ja Dieringer auch sagte: „Die Person ist die zu sich gekommene Persönlichkeit.“ Daraus aber folgt, daß ein Geist, der „ohne seine Persönlichkeit einzubüßen, dennoch niemals Person wird,“ es nur darum nicht wird, weil er nie zu sich kommt, nie sich selbst denkt und setzt. Und soll dieser Fall dort stattfinden, „wo eine höhere actuale Ichheit in diesem Geiste selbst personirt, und also auch seine Ichheit bildet“; so kann es nur dadurch geschehen, daß die höhere Ichheit das Zusichkommen der niederen Persönlichkeit hindert. Gewiß, wenn die Persönlichkeit Bestimmung sich selbst zu denken und zu setzen, und das Personsein das eingetretene sich selbst Denken und

Setzen ist; so sagte die Schule Günther's mit vollem Recht, daß man Christus dem Herrn entweder das menschliche Selbstbewußtsein absprechen, oder auch eine menschliche Person in ihm anerkennen müsse.

Wie aber erklären wir denn mit Hülfe des altherkömmlichen Begriffes der Subsistenz dieses menschliche Selbstbewußtsein, ohne eine andere Person und Ichheit, als die des göttlichen Wortes? Das Subsistiren ist nach diesem Begriffe die letzte Vollendung des substanzialen Seins, und besteht darin, daß ein Wesen nicht bloß in sich, oder wie Dieringer sagte, in seinem eignen Grunde, sondern auch für sich, d. h. abgesondert von allen andern da ist. Obschon wir aber nur jenes subsistirende Wesen Person nennen, das mit Vernunft und Freiheit begabt ist, und daher die Subsistenz ohne die Persönlichkeit da sein kann: so giebt es doch nicht umgekehrt auch eine Persönlichkeit ohne Subsistenz, und somit ist ein Wesen, möge es auch denken und wollen, nicht Person, wenn es der eignen Subsistenz gebricht; und dieses ist der Fall in der Menschheit des Herrn. Als vollkommne menschliche Natur hat sie nicht bloß die Fähigkeit und Bestimmung sich zu denken und frei zu wollen, sondern auch ein vollkommen entwickeltes Bewußtsein ihrer selbst und ein eignes freies Wollen. Aber in diesem ihren Bewußtsein wird ihr Sein so erfaßt, wie es in der Wirklichkeit ist: als ein zwar substanziales, aber zum Fürsichsein nicht durch sich, sondern durch das ewige Wort vollendetes Sein. Denn die menschliche Natur Christi gehört nicht, wie die unsrige, als ein in sich abgeschlossenes Wesen sich selber, sondern dem ewigen Worte, und zwar nicht durch ein ethisches Verhältniß, oder was immer für einen Lebensverkehr, sondern ihrem Sein selbst nach, in der Weise einer Theilsubstanz, an. Durch diese Vereinigung erst wird sie in ihrem Sein vollendet, subsistirt und ist mit dem Worte eine Person. Das Ich also, welches der Mensch Jesus Christus in seinem menschlichen Selbstbewußtsein spricht, ist das Ich der göttlichen Person, welcher nämlich die menschliche Natur eben sowohl als die göttliche eignet.

Weil ich dieses am angeführten Orte meines Werkes, was auch immer Herr Dieringer sagen mag, hinreichend glaube erklärt zu haben; so verbreite ich mich hier nicht von neuem darüber, und fahre in der Beantwortung der ferneren Rügen fort. Wie die Wahl des Stoffes, so soll auch die Behandlung desselben meistens unge-

nügend sein. Was nun die allzu große Oberflächlichkeit, Dürftigkeit, Unsicherheit und Unklarheit betrifft, woran nach des Herrn Professors Urtheil meine Darstellung oftmals leidet; so muß ich es, wie gesagt, meinen Lesern überlassen, darüber zu entscheiden. Ein anderer Vorwurf aber ist mehr geeignet, hier besprochen zu werden. „In der Abhandlung von der Wesenheit Gottes", sagt Herr Dieringer, „bildet das eigentlich Positive d. h. das Offenbarungsmäßige . . . . die schwächste Partie, „selbst für die Erklärung der Bibelstellen Exod. 3, 14 und Joh. 4, 23. 24 ist lange das nicht geschehen, was man angesichts ihrer entscheidenden Wichtigkeit billiger Maßen erwarten durfte." (S. 22.) Gegen Ende der Schrift aber heißt es: „Der Verfasser bringt" (in der Frage über den Zweck der Schöpfung) „ein sehr reichhaltiges positives Beweismaterial bei, und läßt sich sogar ausnahmsweise (wir dürfen wohl voraussetzen, im Anschlusse an beachtenswerthe Erzeugnisse der deutschen Literatur) auf exegetische Begründungen der klassischen Stellen ein." (S. 49).

Daß in der Abhandlung über die Wesenheit Gottes die positiven Beweisführungen kürzer sind als in den folgenden, ist wahr. Wenn aber Herr Dieringer den Grund hievon darin sucht, daß ich mich „hier vorzugsweise an die alte Scholastik angeschlossen"; so verliert er, wie gewöhnlich, den Gesichtspunkt, nach dem zu urtheilen war, aus dem Auge. Fragt es sich, ob ich alles, was in der Scholastik über die in jener Abhandlung berührten Lehrpunkte zu finden ist, vorgebracht; oder nicht vielmehr, ob ich so viel Positives vorgebracht, als zur Widerlegung der Anklagen, die ich untersuchte, und zur Begründung dessen, was ich vertheidigte, nothwendig war? Hermes behauptete, daß man die Worte des Herrn: „Gott ist ein Geist" (Joh. 4, 23) zum Beweise für die Körperlosigkeit Gottes nicht benutzt habe; ich widerlege ihn und zwar gerade aus der neuen Scholastik (S. 168, 169), und gehe später in alle Einzelnheiten seiner Beweisführung ein (S. 173—175); während Dieringer in seiner Dogmatik die Schriftstelle einfach hinsetzt, und durch „ihre entscheidende Wichtigkeit" sich nicht bewegen läßt, auch nur ein Wort zu ihrer Erklärung beizufügen (S. 51.) Im Beweise für die absolute Einfachheit Gottes habe ich wiederum außer den Entscheidungen der Kirche mehrere Schriftstellen, und unter diesen die Antwort, die Gott Moyses auf die Frage nach seinem Namen gab, erwogen.

Von diesem Ausspruche Gottes habe ich jedoch noch öfter geredet, und glaube nicht, daß ein Moment, das für die speculative Dogmatik von Bedeutung ist, übergangen worden sei [1]). Hermes hatte ferner den Theologen vorgeworfen, daß sie die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht begründeten, sondern voraussetzten; ich theile also den Beweis, den sie aus dem göttlichen Worte zu führen pflegen mit, und zwar alle seine Bestandtheile sorgfältig prüfend. (S. 199 ff). Zu welchem Zwecke ich von den Namen Gottes redete, habe ich schon oben gesagt, und mehr als dieser Zweck erheischte, hatte ich mich nicht auf die h. Schrift zu berufen.

Aber mit welchem Rechte sagt Dieringer, daß ich in der Untersuchung des Zweckes, zu dem Gott schuf, mich „sogar ausnahmsweise auf exegetische Begründung der classischen Stellen einlasse?" Ist es keine exegetische Begründung, wenn die Worte der Schrift, auf welchen ein Beweis ruht, sorgfältig erwogen, mit andern zusammengestellt, nach den Vätern oder Concilien erklärt werden? Treibt man nur Exegese, wenn man Urtext und Uebersetzungen vergleicht, und hebräische oder griechische Worte anführt? Das habe ich freilich nur aus irgend einem besonderen Grunde, und darum nicht oft gethan. In der Abhandlung, von der die Rede ist, war ich dazu durch den Umstand genöthigt, daß Hermes eine verkehrte Auslegung der betreffenden Schriftstelle durch eine solche philologische Exegese rechtfertigen wollte. Wenn ich nun in den vorhergehenden Abhandlungen zu derlei Erörterungen mich nicht veranlaßt fand, so war dies doch in den folgenden sowohl des ersten als des zweiten Theils mehre Male der Fall.

Ich würde es für kleinlich halten, auch noch von dem „Anschlusse an beachtenswerthe Erzeugnisse der deutschen Literatur," den Herr Dieringer hier voraussetzt, zu reden; wenn diese eingeschaltete Bemerkung im Zusammenhange seiner Schrift nicht größeres Gewicht bekäme. Man erinnere sich, daß er mit der Klage über die Einrichtung meines Buches begann, die mir es gestattet habe, „über die Leistungen der deutschen Schulen im Fache der biblischen Wissenschaften u. s. w. Stillschweigen zu beobachten" (S. 3). Wenn ich also auch dort dieses Stillschweigen beobachtet haben soll, wo ich

---

1) S. 163, 193, 200, 201, 218.

jene Leistungen benutzte; in welches Licht tritt dann mein Verfahren? Ich weiß nicht, ob ein deutscher Theologe jene Schriftstelle in der Weise erörtert hat, daß ich aus ihm, was ich vorgebracht habe, hätte entlehnen können; aber ich sehe auch nicht, welches Recht Dieringer hatte, vorauszusetzen, daß dieses geschehen sei. Bedurfte ich oder irgend jemand eines Wegweisers, um in der ersten besten Polyglotte die verschiedenen Uebersetzungen jener Stelle nachzusehen, und zu erfahren, wie Michaelis und Gesenius ein hebräisches Wort erklären? Das ist aber die ganze Gelehrsamkeit, die außer dem eignen Nachdenken zu jener eben nicht verwickelten noch tiefen Exegese nöthig war. Und wenn Herr Dieringer einem Theologen, der in scholastischen Schulen gebildet worden, selbst dazu die Befähigung nicht zutraute; so hätte er sich erinnern dürfen, daß er gleich anfangs der „schulgerechten deutschen Bildung," die mir zu Theil geworden, erwähnt hatte. Reicht auch diese etwa nicht so weit?

Vielleicht hat Herr Dieringer gar nicht die Absicht gehabt, mir den Vorwurf zu machen, der, wie ich bemerkte, in seinen Worten liegt: über die theologische Literatur Deutschlands nämlich zu schweigen, sie jedoch für meine Zwecke auszubeuten. Wie dem auch sei, man wird es mir, hoffe ich, nicht verargen, wenn ich bei dieser Gelegenheit, was ich lange verschwiegen habe, mittheile. Mehr als einmal bin ich versichert worden, daß gewisse Gelehrte die „repristinirte Scholastik," die sie öffentlich mit lauter Stimme tadeln, für ihre Vorträge und Schriften in der Stille reichlich benutzten. In wie weit diese Angabe auf Wahrheit beruht, weiß ich nicht; wer könnte alles, was heutzutage gedruckt wird, lesen? Aber ein sehr merkwürdiges Beispiel dieser Art ist mir bekannt. Vor geraumer Zeit hat ein Professor der Theologie an einer deutschen Hochschule ein ziemlich umfangreiches Werk veröffentlicht. Ohne sich gerade als einer meiner Gegner zu benehmen, versichert er jedoch seine Leser bald, daß ich den h. Thomas nicht verstanden, daß ich ihn an unrechter Stelle citirt, daß ich etwas für seine Lehre erkläre, ohne Belege vorzubringen, bald auch, daß ich in höchst wichtigen Fragen die Begriffe verwirre, und mit mir selbst in Widerspruch trete. Daneben aber hält er es für gut und erlaubt, nicht etwa bloß einzelne Sätze, sondern ganze Seiten, und einmal sogar einen ganzen Abschnitt d. i. sechs volle Seiten, ohne auch nur eine Silbe zu ändern, aus meinem

Buche in das seinige zu versetzen. Wenn es mir darum zu thun wäre, die Theologen der Gegenwart zu verkleinern; so hätte ich die vielen Gelegenheiten, die sich mir während neun Jahren boten, und wenigstens die neue Auflage des ersten Bandes benutzt, über ein solches Verfahren mich zu beklagen, und würde auch jetzt Titel des Werkes und Namen des Verfassers nicht verschweigen; besonders da Herr Dieringer hiedurch überführt würde, daß er nicht mit vollem Recht im Namen seiner „deutschen Fachgenossen" das Wort genommen. Denn gerade in jener Abhandlung, die er lichtvoll und vortrefflich nennt, findet sein Fachgenosse nur Begriffsverwirrung und Widersprüche; während alles das, was dieser für würdig hielt, als sein Eigenthum angesehen zu werden, aus der Untersuchung entnommen ist, durch welche nach Dieringer's Urtheil, wer mit der Wissenschaft der Gegenwart vertraut ist, am wenigsten befriedigt werden kann.

VI.

Von dem Unrichtigen und Bedenklichen.

Geht zwar die Absicht Herrn Dieringer's vornehmlich dahin, zu beweisen, wie ungenügend meine Arbeiten seien; so greift er doch auch manche Lehrpunkte und Beweise an, sie bald für irrthümlich, bald für verfänglich oder bedenklich erklärend. Es ist freilich zu bedauern, daß die Gränzen, die er seiner Schrift gesetzt, oder andere mir nicht bekannte Ursachen ihn verhindert haben, seine Gedanken mit mehr Bestimmtheit auszusprechen, und etwas weiter zu verfolgen. Denn es ist zuweilen nicht möglich, dieselben genugsam zu erkennen, um darauf eingehen zu können. So sagt er gleich im Anfang des zweiten Artikels „mit der Berufung auf das Tridentinum sei in der betreffenden Controverse" — ob der gesammte Inhalt der h. Schrift Gegenstand des Glaubens sei — „um so weniger etwas auszurichten, als sich dasselbe mit den beiden Testamenten nur befasse, inwiefern sie die erste Hauptquelle der geoffenbarten H e i l s l e h r e darstellen" (S. 8). Dieselbe Einrede war bereits von Chrismann erhoben worden. Wenn nun Herr Dieringer sie ein=

fachhin wiederholt, so muß ich voraussetzen, daß er aus irgend einem Grunde die Antwort, die ich gegeben habe (S. 58), nicht zutreffend fand. Aber wie soll ich diesen Grund errathen? Wenden wir uns also zu andern Punkten, über welche mein Gegner sich wenigstens einigermaßen näher erklärt.

Hirscher stellt als Grundsatz auf, daß die Offenbarung nicht über Gott an sich, sondern in seiner Beziehung zur Welt- und zur Heilsordnung rede, daß also eine Trinitätslehre, die als eine transscendente und für sich bestehende, d. h. nicht zunächst und unmittelbar in die christliche Heilsordnung verflochtene, dastehe, eine von den Theologen gemachte und nicht geoffenbarte sei. Dieser Behauptung stelle ich den Satz entgegen, „daß uns die Offenbarung allerdings über Gott und seine Dreieinigkeit in sich betrachtet Aufschluß gebe," und bemerke wider Hirscher, daß zwar die christliche Religion nicht etwa als bloßer Unterricht, sondern als eine von Gott zu unserem Heile gegründete Anstalt aufzufassen sei; daß aber daraus nicht folge, die Lehre, welche Gott in dieser Anstalt verkündigen lasse, enthalte nichts, was sich nicht zunächst auf sie selbst beziehe. Denn eben zum Besten der Anstalt könne es Gott gefallen, etwas in ihr lehren zu lassen, was nicht sie selber sei. Ebenso wenig erfordere der Zweck der Offenbarung, daß Gott über sein h. Wesen uns „bloß durch seine Beziehung zur Welt- und zur Heilsordnung und nicht noch außerdem und darüber hinaus" geoffenbart werde. Denn jener Zweck sei das Heil der Menschen und die Verherrlichung Gottes. Wer wollte aber behaupten, daß dazu die Erkenntniß der göttlichen Dinge an sich nicht geeignet sei? Endlich sage ich, handle es sich hier um eine Thatsache: es frage sich, ob alle über Gott geoffenbarte Lehren in nächster und engster Verbindung mit der Heilsordnung stehen oder nicht. Und nun führe ich den Beweis, daß die Trinitätslehre, welche die Kirche als geoffenbarte glaubt und verkündet, allerdings eine Lehre von Gott an sich ist, die mit der Heilsordnung nicht in unmittelbarer Verbindung steht [1]).

Was nun hierüber Herr Dieringer? „Hirscher gegenüber, schreibt er, macht der Verfasser das Zugeständniß, daß die kirchenamtlich und theologisch fixirte Dreipersönlichkeitslehre mit der Heilsord-

---

1) S. 239—245. Vergl. Letzten Band S. 567 ff.

nung nicht in unmittelbarer Verbindung stehe, sowie „uns denn auch gar manches über das Innere der Gottheit unabhängig von der Heilsordnung geoffenbart" sei, daß aber solche offenbarungsmäßige Lehren immerhin „zu unserm Heile, zur Erbauung der Gläubigen und folglich zum Besten der Heilsanstalt" verliehen seien. Alle Offenbarungswahrheiten, zumal die christlichen, bezwecken aber unseres Dafürhaltens direct und unmittelbar unser Heil gerade so gut wie die Gebote, deren Beobachtung unsere Seligkeit bedingt. Das quicunque vult salvus esse des Athanasianum scheint dies kirchlich außer Frage zu stellen. Dennoch folgt nun erst noch der Beweis, daß der Glaube an die Geheimnisse zur Seligkeit nothwendig ist! (S. 30 f.).

Während ich also bald mit Hirscher's, bald mit meinen eignen Worten nicht ein, sondern gewiß fünf bis sechs Mal dieses als Fragepunkt angegeben hatte: ob uns die Offenbarung nur über Gott in seiner Beziehung zur Heilsordnung, oder auch über Gott an sich betrachtet Aufschlüsse gebe: macht Dieringer seine Leser glauben, ich behaupte, daß zwar alle geoffenbarten Lehren immerhin zu unserm Heile dienen, aber doch nicht direct und unmittelbar unser Heil bezwecken. Und während ich gegen Hirscher sage, daraus, daß alles, was geoffenbart sei, zu unserm Heile geoffenbart sei, dürfe man nicht, den Zweck der Offenbarung nämlich mit dem Inhalte verwechselnd, folgern, daß nichts geoffenbart sei, als was nächste und unmittelbare Beziehung auf die Heilsordnung habe: beweis't Dieringer, um mich zu widerlegen, daß „alle Offenbarungswahrheiten direct und unmittelbar unsere Seligkeit bezwecken." Hätte er, statt durch jenes sein „Immerhin" (absichtslos, wie ich gern glaube) den Sinn meiner Worte zu verkehren, den Satz, aus dem er sie nahm, unverkürzt gegeben, so wäre kein Mißverständniß möglich gewesen. Derselbe lautet: „Wir haben zwar geläugnet, daß alles, was geoffenbart ist, nur Aufschluß über die Heilsordnung gebe; aber wir haben zugleich zugegeben und behauptet, daß alles, was geoffenbart ist, zu unserm Heile, zur Erbauung der Gläubigen, und folglich zum Besten der Heilsanstalt geoffenbart ist." (S. 261.) Aber ist es nicht traurig, daß in so klaren und einfachen Unterscheidungen die Mißverständnisse so weit gehen können? nicht entmuthigend, sich wider solche Einreden vertheidigen zu müssen?

Nicht lange nachher beanstandet Herr Dieringer einige Sätze, in denen ich gesagt, daß die Vernunft über die Denkbarkeit oder Undenkbarkeit des Geheimnisses der h. Dreifaltigkeit mit Sicherheit nicht entscheiden (S. 418), und wiederum, daß sie weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit desselben behaupten könne (S. 422). Dagegen ist er der Ansicht, „daß man die Möglichkeit alles dessen mit voller Zuversicht behaupten könne, dessen Unmöglichkeit sich nicht beweisen läßt“ (S. 35). „Widerstreitet, also fährt er fort, die Annahme einer göttlichen Dreipersönlichkeit, wie die Kirchenlehre sie vorträgt, dem vernünftigen Denken nicht, dann ist es möglich, daß Gott dreipersönlich ist — weitere Gründe als diesen brauche ich für die Behauptung der Möglichkeit gar nicht zu besitzen.“ (S. 35.) Nun ja freilich, wenn das Geheimniß dem vernünftigen Denken nicht widerstreitet, so ist es möglich. Aber damit die menschliche Vernunft diese Möglichkeit behaupte, muß sie doch selbst einsehen, daß jener Widerstreit nicht vorhanden ist. Und eben dies, daß die Vernunft eine solche Einsicht habe, läugne ich an jenen Stellen. Aber sage ich denn nicht mit allen Theologen, oder vielmehr mit der Kirche selbst, daß die Vernunft nichts gegen die Geheimnisse vorbringen kann, das sich nicht als unstatthaft erweisen lasse? Allerdings: aber woher weiß ich dies? Aus dem Grundsatz, daß Gott sich nicht widersprechen kann. Damit aber die Vernunft in Folge ihrer eignen Einsicht von einem Geheimniß die Widerspruchslosigkeit behaupten könne, muß sie nicht aus diesem allgemeinen Grundsatz, der die Thatsache der Offenbarung voraussetzt, sondern aus dem Geheimniß selbst, aus dem, was die Offenbarung zu glauben vorlegt, die Widerspruchslosigkeit erkennen. Dazu genügt aber mit nichten, daß sie diese oder jene Einrede, die man vorbringt, beantworten kann; sie muß überdies erkennen, daß es ganz und gar keine unauflösbare Einrede gebe. Damit sie aber dies aus den Wahrheiten selbst und nicht aus jenem allgemeinen Grundsatz, Gott könne sich nicht widersprechen, erkenne; so muß sie die Einsicht gewinnen, daß die Begriffe, um die es sich handelt, in dem Verhältnisse stehen, das die Glaubenswahrheit voraussetzt: sie muß im vorliegenden Falle aus den Begriffen der Wesenheit und Person erkennen, daß mit der Einheit jener die Mehrheit dieser nicht streite, und aus den Begriffen des ewigen Seins und des Ursprungs, daß es in Gott eine reale Zeugung geben könne.

Es ist wahr, daß die hier nöthigen Unterscheidungen nicht so nahe liegen, und darum hätte ich es nicht unterlassen sollen, an den Stellen, die Herrn Dieringer Bedenken und mehr als Bedenken erregt haben, auf die näheren Erörterungen in der Geheimnißlehre [1]) und der Philosophie der Vorzeit [2]) zu verweisen, und insofern mag ich selbst die Schuld des Mißverständnisses tragen. Aber wenn Herr Dieringer weiter geht und mich behaupten läßt oder doch aus jenen meinen Behauptungen herleitet, daß mit der Auflösung der Schwierigkeiten vieler Dogmen „die Aufgabe der speculativen Theologie überhaupt erschöpft sei“; wenn er wider mich zu beweisen unternimmt, „daß es rationelle Gründe für die Annehmbarkeit der Geheimnisse gebe“: dann darf ich gewiß meine obige Klage wiederholen. Habe ich doch in eben dem Hauptstücke, aus welchem er jene meine Sätze aushob, die rationellen Gründe für das Geheimniß, von dem die Rede ist, vorgelegt und gezeigt, daß sie nur nicht strenge Beweise sind und es eben darum nicht sind, weil wir jene Möglichkeit aus der bloßen Vernunft eben so wenig behaupten als läugnen können. Habe ich ja später die Scholastik wider Hermes eigens vertheidigen müssen, daß sie die Annehmbarkeit der Glaubenslehre auch aus inneren Gründen darzuthun bemüht war [3]), und endlich den Abschnitten über die Unbegreiflichkeit und Unbeweisbarkeit der Geheimnisse noch einen besonderen Abschnitt beigefügt, um nachzuweisen, daß jedoch die Vernunft auch die Geheimnisse einigermaßen erkennt [4]).

Indessen hatte Herr Dieringer schon vorher, die Schwierigkeiten, welche das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit für die Lehre von der Einfachheit Gottes darbiete, vorlegend, sich zu folgender Anmerkung veranlaßt gefunden:

„Eine beachtenswerthe Aeußerung hierüber findet sich S. 448 f., wo es heißt: Allerdings „„erklärt die Kirche selbst, nicht die Substanz, sondern die Person werde erzeugt und gehe hervor. Doch kann dieses nur von der Substanz an sich verstanden werden. Wenn wir, von den Beziehungen absehend, die den Personen gemeinsame Wesenheit betrachten, so ist diese, eben weil ohne Beziehungen, weder zeugend noch gezeugt, weder hauchend noch ge-

1) Letzter Band n. 405—413.
2) Erster Band n. 316.
3) Letzter Band S. 6. 88 ff.
4) Ebend. S. 777 ff.

haucht. Wenn wir aber die Wesenheit, wie sie in der Wirklichkeit da ist, betrachten, dann ist es eben so einleuchtend, daß sie im Vater zeugend und im Sohne gezeugt ist: wie könnte sie sonst, was eben dort (nämlich im Conc. Lat. IV.) die Kirche erklärt, Vater und Sohn sein?"" Das heißt doch wohl nach unserm Verständnisse: Das göttliche Wesen ist nicht zeugend und nicht gezeugt, aber doch auch wieder zeugend und gezeugt, je nachdem man die Sache ansieht und nimmt; in abstracto ist das Erstere, in concreto ist das Letztere wahr; die bloß als Wesen gedachte Natur Gottes zeugt nicht, aber die im Vater daseiende göttliche Natur verhält sich zeugend, weil ja der zeugende Vater Gott und somit die göttliche Natur oder Wesenheit ist. Ob dieses „„so Einleuchtende"" auch die zutreffende Auslegung der Kirchenlehre sei? Wir wagen nicht zu entscheiden, sondern bemerken nur, daß uns keine Lehrbestimmung bekannt ist, in welcher das göttliche Wesen als „„im Vater zeugend"" u. s. w. prädicirt wird, während die innascibilitas divinae naturae mit Emphase vorgetragen und in der Theologie gemeiniglich gelehrt wird, der Vater erzeuge seinen Sohn **aus** seinem selbsteigenen Wesen und zwar so, daß er, ihn zeugend, ihm sein selbsteigenes Wesen ganz und vollständig mittheile, ohne es irgendwie für sich einzubüßen oder aufzugeben. Wir haben diese wenigstens etwas verfänglich lautende Stelle mittheilen zu sollen geglaubt, weil sie einen kirchlich-dogmatischen Protest gegen das zu enthalten scheint, was wir oben im Contexte als objectiven Lehrthatbestand glaubten constatiren und urgiren zu dürfen."

Es fragt sich zunächst, ob Herr Dieringer meine Worte richtig und mit der hier durchaus nöthigen Schärfe erklärt habe. Wenn von der Wesenheit geschaffener Dinge die Rede ist, so können wir nicht bloß von der Subsistenz, den Eigenschaften u. s. f., sondern auch von dem Dasein absehen; und darum verstehen wir unter der abstrakten Wesenheit des Geschöpflichen meistens die ideale und setzen ihr die konkrete als die wirkliche entgegen. In Gott aber, dem eben das Sein und zwar das Wirklichsein wesentlich ist, können wir nie und nimmer von der Wirklichkeit absehen. Die göttliche Wesenheit ohne Dasein wäre ein sich selbst aufhebender Begriff. Obgleich wir also Gottes Wesenheit immer nur als wirklich, ja als die absolute Wirklichkeit denken können, so hindert das nicht, daß wir von dem, was außer der Wesenheit von Gott ausgesagt wird, von den Personen, den Eigenschaften, der Thätigkeit u. s. f. absehen, und so diese wirkliche Wesenheit für sich betrachten, wie wir ja in den Geschöpfen auch, wenn wir sie als wirklich denken, dennoch von manchem, ohne welches sie in der Wirklichkeit nicht sind, absehen können. Ich habe nun die Abstraktion, von der ich sprach, genau angegeben, indem ich sagte: „Wenn wir, von den Beziehungen absehend, die

den Personen gemeinsame Wesenheit betrachten". Eben darum ist dann aber auch kein Zweifel mehr möglich, von welcher Concretheit bei mir im folgenden Satze die Rede sei. Man bemerke zuvörderst, daß ich in demselben nicht sage: „Wenn wir die Wesenheit, welche in der Wirklichkeit", sondern: „Wenn wir die Wesenheit, wie sie in der Wirklichkeit da ist" betrachten. Dies kann nun aber, da es dem Vorhergehenden entgegengesetzt ist, nichts anders heißen, als: Wenn wir sie mit den Beziehungen betrachten. Weil also die Wesenheit mit den Beziehungen Vater, Sohn und h. Geist ist, so begreife ich nicht, wie es nicht einleuchtend sein soll, daß die Wesenheit mit den Beziehungen betrachtet zeugend und gezeugt, hauchend und gehaucht ist. Daraus folgt aber noch nicht, was Herr Dieringer mich sagen läßt: „Das göttliche Wesen ist nicht zeugend und nicht gezeugt, aber doch auch wieder zeugend und gezeugt, je nachdem man die Sache ansieht und nimmt." Wenn wir, besonders in diesem Geheimniß, von der Wesenheit ohne weitere Bestimmung reden, so wird darunter eben die Wesenheit an sich, das, was den drei Personen gemein ist, verstanden, und darum ist und bleibt der Satz: „Die Wesenheit ist zeugend und gezeugt" immer irrthümlich. Nur dies folgt aus dem, was ich gesagt habe, daß man das Zeugen und Gezeugtsein von der Wesenheit aussagen kann, wenn man dem Worte Wesenheit etwas beifügt, dem zufolge es nicht mehr die Wesenheit an sich, sondern die Wesenheit mit den Beziehungen bedeutet. Wozu aber wurde das von mir hervorgehoben? Um gegen Knoodt zu zeigen, daß nach der herkömmlichen Lehre nicht eine wesenslose Beziehung erzeugt werde. Was durch den Akt der Zeugung gesetzt wird — der terminus generationis, sagt die Schule, — ist nicht die Wesenheit, aber auch nicht die bloße Beziehung, sondern die Wesenheit mit der Beziehung, der Sohn. Jedoch in andrer Weise ist es die Wesenheit, in anderer die Beziehung. Die Beziehungen, das Vatersein und Sohnsein, entstehen durch die Zeugung; die Wesenheit aber entsteht nicht, sondern wird mitgetheilt.

Weshalb findet nun der Herr Professor dies bedenklich? Weil ihm „keine Lehrbestimmung bekannt ist, in welcher das göttliche Wesen als im Vater zeugend u. s. w. prädicirt wird, während die innascibilitas divinae naturae mit Emphase vorgetragen wird." Die innascibilitas Patris wird, wie von den Vätern, so von den Con-

cilien mit Emphase gelehrt, weil die Ursprungslosigkeit dem Vater im Gegensatz zu den beiden anderen Personen eigen ist; die innascibilitas naturae divinae ist zwar gemäß dem Beschluß des lateranensischen Concils, von dem die Rede ist, und einem Canon der ersten Provinzialsynode von Toledo zu behaupten, aber daß sie mit Emphase vorgetragen werde, ist mir ganz neu, und weil mich Herr Dieringer etwas später auf Kilber verweist, so kann er bei diesem die ausdrückliche These finden, daß die innascibilitas mit Emphase vom Vater und nicht von der Natur behauptet wird. Was nun den Ausdruck „im Vater zeugend" angeht, so habe ich erstlich nicht gerade gesagt, wie Herr Dieringer meint: „die im Vater daseiende Wesenheit verhält sich zeugend", was zum wenigsten doppelsinnig ist, sondern: Wenn man die Wesenheit, wie sie in der Wirklichkeit da ist, d. h. mit den Beziehungen, wodurch sie Vater, Sohn und Geist ist, betrachtet, dann ist sie im Vater zeugend, im Sohne gezeugt. Möge sich nun immer keine kirchliche Lehrbestimmung finden, worin dies ausgesprochen ist; so ist das doch für sich allein gewiß kein Grund, es zu beanstanden. Auch auf Petavius, als den gewiegten Kenner und Darsteller des traditionellen Lehrbegriffs, verweist mich Herr Dieringer in einer anderen Frage, von der wir gleich reden werden. Nun denn, bei ihm kann er alles, was ich gesagt habe, fast Wort für Wort lesen [1]).

Es ist wahr, daß Petavius durch diese seine Unterscheidung manchen Scholastikern zu widersprechen meint; aber ich weiß nicht, ob er darin Recht hat. Jene, welche er anführt, lehren zwar nicht, was er vorträgt, sondern begnügen sich, zu zeigen, weßhalb der Satz: „Die Wesenheit zeugt oder wird gezeugt" verwerflich ist. Der Grund aber, den sie dafür anführen, ist vielmehr eine Bestätigung

---

1) Verum essentiam divinam absolute ac per se, et ut a personis tribus abstracta praecisaque spectatur, Lateran. Synodus intellexit; non autem ut in quaque persona consideratur, et est peculiari affecta proprietate. Id enim ex causa illius decreti et occasione cognoscitur . . . . . Substantiam vel essentiam Joachimus eo modo consideravit, quo communis est, neque uni personae affixa vel certa proprietate devincta, qua sane ratione neque generat neque generatur. At eadem si, ut est in Patre, consideretur, generat; si ut in Filio est, gignitur, hoc est gignendo communicatur. — De Trin. l. 6. c. 12. n. 4.

der Unterscheidung, die Petavius macht. Wir finden diesen Grund, wie gewöhnlich, am klarsten beim h. Thomas ausgesprochen: Die Worte oder Namen, deren wir uns bedienen, bezeichnen oft die Sachen nicht vollständig, sondern nur unter einer Rücksicht. Damit also, was wir sagen, wahr sei, genügt nicht, daß der Sache, was wir behaupten, eigene; es muß ihr unter jener Rücksicht eigenen, unter welcher sie von uns benannt wird. Weil also das Wort göttliche Wesenheit das den drei Personen gemeinsame Sein, das Absolute und nicht das Relative, bezeichnet, so darf ich auch von der Wesenheit nicht sagen, was Gott nur, insofern er dreipersönlich ist, zukommt [1]). Folgt nun hieraus nicht, daß, wenn ich von der Wesenheit mit den Beziehungen rede, von ihr ausgesagt werden kann, was der Wesenheit an sich betrachtet nicht beigelegt werden darf? Dazu kommt, daß, wie der h. Thomas, so die anderen Scholastiker auch noch ausdrücklich sagen: Essentia in abstracto, essentia abstracte considerata non est generans nec generata.

Ich komme nun zu dem Punkte, über welchen sich der Herr Professor am meisten verbreitet hat. Die mich plagende Furcht, irgend welche Unterschiede in Gott selbst hineinzutragen, habe mich, sagt er, zu Aeußerungen gedrängt, durch deren Ausbeutung ein geschickter Gegner der Willensfreiheit des Weltschöpfers allen von mir vorgebrachten spekulativen Beweisen die Spitze abbrechen könnte. Alsbald führt er die Gegner redend ein, und läßt sie aus den von mir aufgestellten Sätzen die Ewigkeit, wenn nicht der außer- so doch der innergöttlichen Welt, und somit eine Schöpfung herleiten, die darin bestände, daß, was in Gott vorzeitlich schon war, allmählich „aus der Innergöttlichkeit in die Zeit- und Reihenfolge träte." Auch

---

1) Ad veritatem locutionum non solum opportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi. Licet autem secundum rem si idem Deus, quod Deitas; non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo sane significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona. Et sic ea, quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine Deus, ut dicatur quod Deus sit genitus vel generans. Sed hoc nomen essentia non habet in modo suae significationis, quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo, quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui S. p. 19. 39. a. 5.

die Nothwendigkeit der Schöpfung muß dann als ein Zugeständniß folgen. — Es ist anfangs nicht klar, ob Herr Dieringer diese Folgerungen als berechtigt anerkennt, und folglich die von mir vertheidigten Lehren verwirft, oder nur den Rath zu ertheilen beabsichtige, daß man über diese Punkte sich nicht gar zu scharf ausspreche. Denn nachdem jene Gegner ihre Herleitungen beendet, fährt er fort: „Man kann also, dies ist die einzige Folgerung, welche wir beabsichtigen, es im Eifer für die Scholastik mit dem Geschäft der Abstraction und Identification auch zu weit treiben und durch bloßes Hinstellen von schroffen Thesen seine eignen Beweisführungen abschwächen und dem Gegner der offenbarungsmäßigen, von der Kirche fixirten Gotteswahrheit sehr willkommene Handhaben bieten." Indem er nun beweisen will, daß er mit dieser seiner Ansicht nicht allein stehe, weist er auf mehrere neuere, der Scholastik zugethane Theologen hin, welche, von der Schöpfung und der zeitlichen Weltordnung redend, eben jene schroffen Sätze aufstellen. Indessen kommt er auch bald zu solchen, welche ihm zufolge den göttlichen Rathschluß zu schaffen als ewig, aber „die Schöpfungsthat als eine mit dem Zeitbeginn coincidirende auffassen"; und erklärt in einer langen Anmerkung: „Um diese Coincidenz zu retten und damit der Coäternität der Weltwirklichkeit auszuweichen, scheuen wir uns nicht eine vorweltschöpferische, anfangslose Zeitlichkeit oder Quasizeitlichkeit als Erklärungs- oder Veranschaulichungsmittel zu Hülfe zu nehmen, mit dem klaren Bewußtsein, daß es ein wissenschaftlicher Nothbehelf ist". In eine solche imaginäre, vorzeitliche Zeit lasse auch der von mir sehr geschätzte Kilber die göttliche Wollensentscheidung fallen. Sodann wird nochmals mit vielen Worten behauptet, ohne jene Coincidenz sei es nicht möglich, den Anfang der Welt in der Zeit zu vertheidigen; und zum Schlusse vor dem Pochen auf die Philosophie in eminent theologischen Fragen gewarnt. „Man sollte sich wenigstens mit der evidenten Schrift- und Kirchenlehre auseinander zu setzen suchen."

Es ist also klar, daß der Herr Professor nicht bloß das Hervorheben jener schroffen Sätze der Scholastik rügt, sondern die in ihnen ausgesprochene Lehre selbst verwirft. Er hatte sich darüber schon vorher in Kürze ausgesprochen, eben diese Lehre für unkirchlich erklärend. „Wir können, sagte er, diese Ewigkeit nur von dem göttlichen Willensentschluß (consilium, propositum), nicht aber von

der thatsächlichen Ausführung desselben gelten lassen, halten demnach daran fest, daß Gott nicht von Ewigkeit, sondern „„im Zeitbeginn““ die Welt erschaffen habe, daß man nicht mit dem Meister Eckard sagen dürfe; quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit, sondern mit Eugen IV, sagen müsse: Deus, quando voluit, condidit creaturas (S. 29.). Demgemäß unterscheidet Dieringer zwischen dem Beschluß zu schaffen und dem Schaffen, als der Ausführung desselben; jener ist ewig, dieses fällt mit dem Anfang der Welt und Zeit zusammen. Dieses läugnen ist nach ihm dasselbe, wie die Ewigkeit der Welt behaupten, und der kirchlichen Lehre vom zeitlichen Anfang derselben widersprechen. Weil nun aber die schöpferische Thätigkeit doch Thätigkeit Gottes, und folglich etwas in Gott ist, so begreifen wir endlich, weshalb Herr Dieringer mit der Lehre von der Einfachheit Gottes, wie sie vom h. Thomas und der Scholastik überhaupt vorgetragen wird, sich von Anfang an so unzufrieden zeigte; begreifen, was er mit der Forderung wollte, daß man in der spekulativen Theologie den ganzen kirchlichen Lehrbegriff und nicht einzelne Sätze zu Grunde lege. Betrachtet man, wollte er sagen, nicht das Dogma der Einfachheit Gottes für sich allein, sondern auch jenes von der Schöpfung in der Zeit, so kann man nicht zu jener „Einerleiheitstheorie“ der Scholastiker, die keine Unterschiede in Gott selbst zuläßt, verleitet werden. Nämlich, wenn die schöpferische Thätigkeit nicht ewig, und doch etwas in Gott ist, so muß sie auch in Gott selbst von dem Wesen, dem Sein, dem Erkennen und Wollen verschieden sein. Und wer weiß, ob sich Herr Dieringer mit diesem Unterschied begnügt. Denn er schließt „mit der Hinweisung auf die allbekannte Thatsache, daß die scholastischen Theologen an Scotus Erigena ein praktisches Beispiel davon vor Augen hatten, was die Dialektik mit dem auf die Spitze getriebenen Princip der Vereinerleiung in der Dollmetschung der Glaubenslehren nicht Alles auszurichten vermöge. Erigena kann nicht müde werden, den Satz zu wiederholen: Non aliud Deo esse et velle et facere et amare et diligere et videre ceteraque huiusmodi, quae de eo possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum idipsumque accipiendum suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant (De divis. nat. II. Nr. 73.) Was er daraus für die Schöpfungslehre unter Identification von Freiheit

und Nothwendigkeit gemacht habe, ist bekannt" (S. 47.). So scheint also Herr Dieringer nicht bloß die Behauptung, daß der ewige Beschluß der Weltwerdung von der schöpferischen Thätigkeit in Gott verschieden sei, sondern auch den allgemeinen Satz, daß das göttliche Sein, Erkennen, Wollen, Wirken, in Gott selbst betrachtet, Eines sei, zu verwerfen. Denn er wird doch in Erigena's Satz nicht das einzige Wort facere haben tadeln wollen? Wie dem auch sei, um jene Behauptung, die Dieringer zunächst und thatsächlich angreift, zu rechtfertigen, muß ich von diesem allgemeinen Satze beginnen. Ich will nun nicht sagen, daß, wie der h. Thomas, so die übrigen großen Scholastiker „das praktische Beispiel, das sie an Scotus Erigena vor Augen hatten" ohne Bedenken als eine unzweifelhafte Wahrheit oft wiederholen, sondern vielmehr, daß sämmtliche katholische Theologen, namentlich auch jene, welche Herr Dieringer mir entgegenstellt, diesen Satz als einen dogmatischen aufstellen. Denn sie behaupten ihn nicht als einen aus dem Dogma durch die Philosophie hergeleiteten, sondern in dem Dogma selbst einbegriffenen Satz. Oder lehren sie nicht allgemein, daß wir, die höchste Einfachheit Gottes bekennend, von ihm ebensowohl den Unterschied zwischen Substanz und Accidenz, der sich auch in den geistigen Geschöpfen findet, als den Unterschied zwischen Leib und Seele, Stoff und Form, der den körperlichen eigen ist, ausschließen? Was anders aber heißt: in Gott giebt es keinen Unterschied zwischen Substanz und Accidenz, als: in Gott giebt es keinen Unterschied zwischen der Substanz, welche das Sein selbst ist, und dem Vermögen und ihrer Thätigkeit?

Nun fragt es sich, ob die Theologen berechtigt waren, dieses als Inhalt der Glaubenslehre selbst zu geben. Die göttliche Einfachheit wird von den hh. Vätern so allgemein und so nachdrucksvoll gelehrt, daß sie ohne allen Zweifel, auch ehe sie von der Kirche feierlich ausgesprochen ward, für Glaubenslehre gelten mußte. Auch die von mir angeführten Väter genügen, dieses zu erhärten [1]). Wer aber einen reichlicheren Beweis wünscht, kann ihn bei Petavius finden [2]). Nun aber reden die hh. Väter nicht bloß in allgemeinen

---

1) Phil. der Vorz n. 183, 185, 189.
2) De Deo l. I c. 7 seqq. l. II. c. 2. seqq.

Ausdrücken von der göttlichen Einfachheit, sie als die reinste, die höchste, die unerforschliche bezeichnend, sondern sie sprechen insbesondere mit aller Bestimmtheit aus, daß die Eigenschaften, die Vermögen, die Thätigkeiten, die wir Gott beilegen, zwar mit Recht in unsern Begriffen *κατ ἐπινοιαν* unterschieden werden, aber in Gott selbst keine reale Vielheit setzen. Die Scholastiker haben also hier, wie überall, die Wahrheit, welche sie in der kirchlichen Ueberlieferung vorfanden, in kurzen und bestimmten Ausdrücken zusammengefaßt, läugnend, daß es in Gott accidentale Unterschiede gebe.

Aber auch auf die ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche durften sie sich berufen. Oder mit welchem Recht giebt denn Dieringer selbst die oben aus seinem Werke angeführten Sätze über die Einfachhet Gottes als Bestimmungen dessen, was der Ausspruch der Kirche . . . . una essentia, substantia sive natura s i m p l e x o m n i n o ausdrücke? Hat nicht auch er geurtheilt, daß durch dies Wort „ganz und gar einfach" nicht bloß die Zusammensetzung, die den Körpern eigen ist, sondern auch jene, welche den Geist verunvollkommnet, von Gott geläugnet werde? Wenn es aber deshalb zum Inhalte der Glaubenslehre gehört, daß es in Gott keinen Unterschied zwischen Wesenheit, Dasein und Eigenschaft giebt; wie sollte dann in derselben Glaubenslehre nicht auch enthalten sein, daß in Gott Wesenheit, Vermögen und Thätigkeit nicht verschieden sind? Beurkundet etwa diese Verschiedenheit nicht ebenso und noch mehr jene Potentialität, die mit der Natur des Wesens, das durch sich ist, streitet?

Mehr noch, daß die Vollkommenheiten Gottes nicht bloß etwas in Gott, sondern daß sie Gott selbst, und folglich sowohl mit der Wesenheit, als auch unter sich dem Sein nach Eines sind, ist auf der Synode zu Rheims unter dem Vorsitze Eugen's III. entschieden [1]), und diese Entscheidung in der Kirche seit Jahrhunderten als Glaubensregel verehrt. Zu diesen Vollkommenheiten gehören nun doch gewiß auch die Vernunft, der Wille, die Macht Gottes. Sind aber die Vermögen Gott selbst, und daher mit jener Wesenheit, die reine Wirklichkeit ist, Eines und dasselbe; können sie dann als theils Vermögen und theils Thätigkeit, oder müssen sie nicht vielmehr als ganz Thätigkeit, als pures Erkennen, Wollen und

1) Theol. der Vorz. Bd. 1. S. 185.

Wirken gedacht werden? Wenn aber das, so ist Gott selbst sein Erkennen, Wollen, Wirken.

Endlich aber bekennt Herr Dieringer mit uns, daß der Rathschluß zu schaffen in Gott ewig ist, und er kann dies gewiß noch viel weniger von dem göttlichen Wissen, und von jenem Wollen, das Gott selbst zum Gegenstande hat, läugnen. Nun haben wir aber in demselben Kirchenrath von Rheims auch noch die ausdrückliche Entscheidung, daß es nichts Ewiges giebt, als Gott selbst, daß man von nichts, möge man es Eigenschaften, Beziehungen oder wie immer nennen, sagen kann, es sei zwar von Ewigkeit in Gott, aber nicht Gott selbst [1]). Ich übersetze das adesse Deo mit „in Gott sein": denn da hier von Eigenschaften, Beziehungen u. s. w. die Rede ist, so kann das adesse kein Sein neben oder außer Gott, sondern nur ein solches ausdrücken, das gleich Accidenzen etwas in Gott wäre, ohne zu seiner Wesenheit zu gehören. Uebrigens begegnet man in den hh. Vätern und älteren kirchlichen Schriftstellern ebenso oft dem Ausspruche: „Alles, was in Gott ist, ist Gott", als jenem andern, den Dieringer selbst anführt: „Alles, was Gott hat, das ist er."

Ohne Zweifel ist also in den Bekenntnissen der Kirche enthalten, was die Theologen über die Einfachheit Gottes einstimmig als Glaubenslehre vortragen, daß Sein, Vernunft und Erkennen, Wille und Wollen, Macht und Wirken in Gott dem Sein nach Eines sind, wenn dieses Eine uns gleich einen Grund darbietet, es im Denken zu unterscheiden. Und nun fragt es sich, ob wir von der schöpferischen Thätigkeit, oder dem Wirken Gottes nach außen überhaupt, anders reden dürfen.

Es versteht sich, daß hier das Wirken Gottes, insofern es, wie das Erkennen und Wollen, eine Thätigkeit in ihm ist, betrachtet wird. So betrachtet kann es nichts anders als die Thätigkeit, oder wie wir in unsrer mehr sinnlichen Sprache reden, die Aeußerung seiner schöpferischen Macht sein. Nun ist aber doch klar, daß man,

---

1) Credimus et confitemur solum Deum Patrem, Filium et Spiritum S. aeternum esse, nec esse aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia huiusmodi, adesse Deo, quae sint ab aeterno, et non sint ipse Deus.

zwischen dieser Macht und ihrer Aeußerung einen realen Unterschied annehmend, von Gott eben jene Zusammensetzung behauptet, welche von den alten Theologen die accidentale genannt, und von spätern als eine Art der compositio physica angeführt wird. Nimmt man aber ferner an, nur der Rathschluß zu schaffen sei ewig, die schöpferische Thätigkeit aber beginne mit der Zeit in der Welt; so verstößt man überdies gegen das Dogma von der Unveränderlichkeit Gottes. Denn dieses schließt von Gott nicht bloß Wankelmuth und Unbeständigkeit, sondern alles Werden oder Anfangen von etwas, das nicht war, oder, wie die Theologen es mit einem Worte ausdrücken, jegliches Neue aus. Es giebt in Gott wahren Ursprung, nämlich den der Personen; aber dieser ist ewig, und somit wird durch ihn nichts Neues. Außerdem giebt es überhaupt keinerlei Entstehen in Gott, am wenigsten aber ein solches, durch das in ihm etwas anfange zu sein, was nicht ewig in ihm war. Oder ließe sich sonst noch von Gott sagen, daß in ihm durchaus keine Veränderung, kein Schatten von Wechsel stattfinde? Wer nun aber meint, daß die schöpferische Thätigkeit nicht ewig sei, sondern mit der Zeit ihren Anfang habe, der muß aus demselben Grunde, weshalb er dieses bei der Schöpfung für nöthig hält, ein solches Werden so oft setzen, als durch Gottes Wirksamkeit in der geschaffenen Welt etwas hervorgebracht wird oder geschieht. Herr Dieringer selbst erkennt diese Schlußfolge als richtig an; denn er schreibt in seiner Dogmatik: „Die Kirchenlehre (!) hat die Zeitlichkeit des göttlichen Wirkens damit ausgesprochen, daß sie den Beginn desselben als mit der Zeit coincidirend erklärt, woraus von selbst folgt, daß die weiteren Momente des göttlichen Wirkens mit den weiteren Zeitmomenten zusammentreffen" (S. 165.). Man bedenke nun noch, daß diese Momente, wie sie im Beginn mit der Zeit zusammenfallen, so doch auch nach vollbrachter Wirkung aufhören müssen; womit denn gesagt ist, daß es in Gott ein unaufhörliches Entstehen und Verschwinden von Thätigkeiten giebt.

Eine Sprache, wie wir sie eben vernommen haben, ist jedoch bei Herrn Dieringer um so befremdender, als er selbst die Unveränderlichkeit Gottes in der eben angegebenen Weise erklärt, und dort den Sinn der Kirchenlehre: Gott habe die Welt in der Zeit erschaffen, wenigstens in allgemeinen Ausdrücken ganz richtig bestimmt.

Weil die Einfachheit Gottes, sagt er, „eine absolute sei, darum gebe es in ihm keine Evolution der Momente und Kräfte, also keine Veränderung“ (S. 61.). Das heißt doch gewiß, es gebe in Gott keinen Uebergang vom bloßen Vermögen zur Thätigkeit; wenn aber das, so muß mit dem Vermögen auch die Thätigkeit ewig sein. Etwas später lesen wir dann: „Gott ist in der Zeit Weltschöpfer, heißt nur: der Ewige hat die Welt als das Zeitliche gesetzt; die Zeitlichkeit eignet nicht Gott, sondern der Welt und ihrem Sein“ (S. 64.). Sie würde aber Gott eignen, wenn sie seiner Thätigkeit eignete.

Eben deshalb, weil Herr Dieringer vorher solche Erklärungen gegeben hatte, ließe sich vielleicht auch, was er später von der Zeitlichkeit des göttlichen Wirkens vorträgt, in Uebereinstimmung mit der Glaubenslehre bringen. Den Ausdruck „Coincidenz der Schöpfungsthat mit dem Zeitbeginn“ möchte ich zwar nicht unternehmen zu rechtfertigen; aber es ließe sich doch, den richtigen Begriff der Ewigkeit vorausgesetzt, mit demselben ein Gedanke verbinden, der volle Wahrheit hätte. Die Ewigkeit unterscheidet sich nicht dadurch von der Zeit, daß diese eine endliche, sie aber eine unendliche Reihe von Momenten oder Theilen der Dauer wäre, sondern dadurch, daß es in ihr keine Theile giebt. Demzufolge ist in dem Ewigen die Gegenwart kein Punkt in der hinfließenden Dauer, sondern ist die Fülle der Dauer, welcher, weil sie ungetheilt und unendlich ist, sämmtliche Theile der endlichen Dauer gegenwärtig sind. Wie also die Zeit, in der wir jetzt leben, so ist ihr erster Beginn und ihr zukünftiger Lauf für Gott, den Ewigen, Gegenwart, oder anders ausgedrückt: Gott ist in der Einheit seiner ungetheilten Dauer allen Zeiten gegenwärtig. — Was aber von Gott, das gilt von allem, was in ihm ist, also auch von der schöpferischen Thätigkeit und jeder Wirksamkeit nach außen. Somit ist diese, wie Gott selbst, allem, was wird, und folglich dem Beginn und dem Laufe der Zeiten gegenwärtig. Das ist jedoch vielmehr eine Coëxistenz, als eine Coincidenz zu nennen. —

Aber so kann man „das Zusammentreffen des göttlichen Wirkens mit dem Beginn der Zeit, und seiner weiteren Momente mit den weiteren Zeitmomenten“ nicht erklären, ohne eben das zu behaupten, was Herr Dieringer angreift und verwirft: daß nämlich das gött-

liche Wirken zwar außer Gott seine Wirkungen in der Zeit hervorbringt, in Gott aber, oder was dasselbe ist, in sich selbst ewig ist. Zudem läßt Herr Dieringer nicht bloß das göttliche Wirken, sondern „den Beginn des göttlichen Wirkens mit dem Beginne der Zeit coincidiren", und somit kann bei ihm von einer Coëxistenz in Folge der Ewigkeit nicht die Rede sein. Und gewiß, um sich die Zeitlichkeit des göttlichen Wirkens zu erklären, wendet er sich nicht zu jener Auffassung der Ewigkeit als der alle Zeiten umfassenden Gegenwart, sondern nimmt vielmehr „eine vorweltschöpferische anfangslose Zeitlichkeit oder Quasizeitlichkeit zu Hülfe." Weil also die Sachen so liegen, so ist, was Dieringer von der Zeitlichkeit des göttlichen Wirkens sagt, mit dem was er selbst von der göttlichen Einfachheit und Unveränderlichkeit vorträgt, ganz unvereinbar. Er sagt zwar, „niemand werde hoffentlich so thöricht sein, ihm die abentheuerliche Meinung zuzutrauen, daß Gott durch sein Schaffen selbst auch ein zeitliches Wesen werde, und in dieser Eigenthümlichkeit wie ein zeitliches Wesen zeitlich thätig sei": aber es kommt nicht darauf an, was er zu lehren beabsichtige, sondern was er lehre. Wenn nicht bloß die Wirkungen, wenn das Wirken Gottes einen Beginn hat, und in diesem mit der Zeit coincidirt; und wenn nicht bloß seine Wirkungen, wenn es selbst in eine Vielheit von Momenten auseinandertritt, die mit den Zeitmomenten zusammenfallen: so ist Gott ein zeitliches Wesen, und wirkt als zeitliches Wesen, und von absoluter Einfachheit und Unveränderlichkeit kann dann ebenso wenig mehr als von wahrer Ewigkeit die Rede sein.

Was sollen wir aber von der „vorweltlichen anfangslosen Zeitlichkeit", die Herr Dieringer als Erklärungsmittel zu Hülfe nimmt, sagen? Weil er hinzufügt, auch Kilber „lasse die göttliche Willensentscheidung in diese, wenn man wolle, imaginäre vorzeitliche Zeit fallen", so dürfen wir wohl die nähere Bestimmung, die er selbst nicht giebt, bei diesem Theologen suchen. Es ist folgende: Die wirkliche Zeit beginnt mit der Welt. Wie nun diese vom Augenblicke an, wo die Welt wurde, mit der Dauer der Welt immer voranschreitet; so können wir uns auch von jenem ersten Zeitpunkte gleichsam rückwärts d. i. vor dem Beginn der Welt eine immer fortlaufende Reihe von Zeitmomenten denken, und dies ist die imaginäre Zeit. Nun ist es aber so unrichtig, daß Kilber die

göttliche Willensentscheidung in diese imaginäre Zeit fallen lasse, daß er das gerade Gegentheil behauptet. Wie unser Wollen, sagt er, seinen ersten Augenblick d. i. seinen Anfang in der Zeit habe, so das göttliche in der Ewigkeit; was ebenso viel heißt, als dieses habe gar keinen ersten Augenblick, auf den andere folgeten. Denn Kilber hatte kurz vorher gesagt, daß es in der Ewigkeit ganz und gar keine Theile, also keine Folge von Augenblicken gebe. Und nun fügt er sogar noch hinzu, nicht insofern habe das göttliche Wollen seinen ersten Augenblick in der Ewigkeit, als diese der wirklichen und imaginären Zeit coëxistire, (als könnte man nämlich in Folge dieser Coëxistenz für den Anfang des göttlichen Wollens in der Ewigkeit nach der wirklichen oder imaginären Zeit einen Punkt bestimmen), sondern insofern die Ewigkeit nicht bloß jeder wirklichen, sondern auch jeder vor dieser gedachten Zeit vorhergehe [1]). Schärfer ist es doch wohl nicht möglich, die Ewigkeit des göttlichen Wollens auszusprechen. Es darf aber um so mehr auffallen, daß Herr Dieringer sich auf diese Stelle Kilber's berufe, als dieselbe nach seiner eigenen Angabe von der göttlichen Willensentscheidung redet, welche er ja, sie von der Schöpfungsthat unterscheidend, selbst für ewig erklärt.

Doch wenn wir nun, von der Berufung auf Kilber absehend, fragen, wie und warum Herr Dieringer in der Annahme jener vorweltlichen Zeit, von der er redet, ein Mittel zu finden glaube, „die Coincidenz des göttlichen Schaffens mit dem Zeitbeginn zu retten“: so möchte es schwer sein, auch nur eine wahrscheinliche Antwort zu finden. Dem Wortlaute nach müßte man annehmen, wie Kilber die göttliche Willensentscheidung, so lasse er die Schöpfungsthat in die imaginäre vorzeitliche Zeit fallen. Aber wie? dadurch daß die Schöpfungsthat in die imaginäre vorweltliche Zeit fällt, soll ihre Coincidenz mit dem Beginn der wirklichen Zeit und folglich der Welt gerettet werden? So Widersinniges kann der Herr Professor nicht gedacht haben: was also will er sagen? Ich weiß es nicht;

1) Quod in creata volitione est primum instans temporis, in divina est, aeternitatis: non quatenus coëxistit instantibus temporis veri et imaginarii, sed quatenus ante quodlibet determinatum praeintelligitur aeternitas. — De Deo uno. Disp. 4. c. 1. a. 2.

aber was es immer sei, gestützt auf die oben vorgelegten Gründe glaube ich, daß wir alle sagen müssen: Das göttliche Wollen, Wirken, Schaffen kann weder in die wirkliche noch in die imaginäre Zeit fallen, und dies darum nicht, weil es, wie alles in Gott, Gott selbst und ewig ist.

Aber wenn die vorweltliche imaginäre d. h. mögliche Zeit kein Mittel bietet, die Zeitlichkeit des göttlichen Schaffens, die mein Gegner behauptet, mit der Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes zu vereinbaren: so dient sie desto mehr, die Ewigkeit des Schöpfungsactes, den die ganze theologische Vorzeit behauptet, mit der Glaubenslehre von der Zeitlichkeit der Welt, in Einklang zu bringen. Die Welt hat ein bestimmtes Alter. Warum sagen wir jedoch mit Recht, daß sie älter sein könnte, und daß sie es sein würde, wenn Gott es gewollt, wenn er sie früher geschaffen hätte? Weil es vor dem Beginn der Welt zwar keine wirkliche Zeit, aber eine mögliche gab; gerade so wie es außer der Welt keinen wirklichen, aber doch einen möglichen Raum giebt. Gleichwie wir also durch den Satz: Gott hat die Welt so groß geschaffen, als er wollte, — nichts anders behaupten, als: Die Welt hat im Raume die Gränzen, die es Gott gefallen hat, ihr zu bestimmen; so sagt auch die Lehre der Kirche: Gott hat die Welt erschaffen, wann er wollte, — nichts anders, als: Die Welt ist so alt, als Gott wollte, oder was dasselbe ist: Gott bewirkte, daß die Welt wurde zu der Zeit, die ihm gefiel.

Ebenso verhält es sich mit dem Glaubenssatze: „Gott hat die Welt in oder mit der Zeit", oder auch: „im Anfang der Zeit erschaffen." Es wird durch denselben wohl entschieden, daß die Wirkung der schöpferischen Thätigkeit, aber nicht, daß diese Thätigkeit selbst einen Anfang in der Zeit hat; so daß der Sinn dieser ist: Gott hat bewirkt, daß die Welt in und mit der Zeit wurde. Ob eine anfangslose und dennoch wahrhaft erschaffene Welt absolut unmöglich sei; darüber wird auch unter den katholischen Gelehrten bis auf den heutigen Tag gestritten. Die Kirche aber bezeugt, ohne diesen Streit zu schlichten, daß der Offenbarung gemäß diese Welt, die da ist, einen Anfang in der Zeit hat, und es folglich auch keine wirkliche Zeit, die anfangslos wäre, giebt.

Um einzusehen, daß durch diese Erklärungen den Worten der Kirche keine Gewalt angethan wird, genügt es, sich an die aller-

gewöhnlichsten Redeweisen zu erinnern. Wir sagen von einem Vater, daß er seinen Sohn zu sich kommen ließ, wann er wollte, oder daß er ihn im Anfang des Jahres kommen ließ; ohne dadurch im mindesten bestimmen zu wollen, wann der Vater sich entschloß, den Sohn kommen zu lassen, oder wann er seinen Willen ihm kund that. So also kann auch die Kirche, um die Freiheit des göttlichen Schaffens und die Zeitlichkeit der Welt auszusprechen, sagen: „Gott schuf die Welt, wann er wollte", — und: „Er schuf sie im Anfang der Zeit", ohne damit zu bestimmen, wann Gott den Beschluß zu schaffen gefaßt, oder sein schöpferisches Werde gesprochen habe. Und wenn jener Befehl des Vaters der Zeit, zu welcher er den Sohn kommen ließ, vorausgehen konnte; so kann dieses schöpferische Werde um so mehr von Ewigkeit oder vielmehr in der Ewigkeit gesprochen sein, als die Ewigkeit keine dem Beginn der Welt vorausgegangene Zeit, sondern die in ihrer Ungetheiltheit allen Zeiten gegenwärtige Dauer ist.

Doch möchte eben dieser Vergleich geeignet sein, ein Mißverständniß, das in dieser Untersuchung viele Schwierigkeit bereitet, zu heben. Auch wenn wir von jenem Vater sagten, daß er zu einer bestimmten Zeit ein Haus erbaut, oder einen Acker bestellt habe, würden wir die Zeit, wann er anfieng, dafür thätig zu sein, nicht bestimmen; da er auch hiezu seine Befehle früher ertheilen konnte. Aber wenn wir von dem Baumeister sagen, er habe gebaut, wann es ihm gefallen, oder vom Landmann, er habe am Ende des Jahrs seinen Acker bestellt: so bestimmen wir über die Zeit ihrer Thätigkeit. Denn nur dann können wir durch jene Redeweisen die Zeit, wann die Wirkung erfolgte, bestimmen, ohne die Zeit, wann die Ursache thätig war, mit zu bestimmen, wenn die Thätigkeit der Ursache nur im Wollen und Befehlen bestand. Das Mißverständniß also, dessen ich erwähnte, besteht darin, daß man die schöpferische Thätigkeit nicht als eine Entscheidung des allmächtigen Willens, sondern als eine von dieser verschiedene, ihr nachfolgende Vollstreckung betrachtet. Denn ist die Schöpfungsthat nichts anders, als das Gebot Gottes, daß die Welt entstehe; warum konnte dann Gott dieses sein Gebot, das allmächtige Werde, nicht in seiner Ewigkeit sprechen, in demselben zugleich bestimmend, wann die Welt werden sollte?

Aber freilich, eben dies, daß ich den Beschluß zu schaffen für die That des Schaffens erklärt habe, hebt Herr Dieringer als ein großes Versehen hervor, und sagt bei der Gelegenheit: „die Unterscheidung zwischen Schöpfungsplan und Schöpfungsthätigkeit werde von mir fast mit Entrüstung abgewiesen.“ Meine Worte, welche er selbst anführt, sind folgende: „Gott mußte von Ewigkeit einen Beschluß gefaßt haben, ob die Welt Dasein empfangen sollte oder nicht; aber er konnte ebensowohl von Ewigkeit entschlossen sein, sie nicht zu schaffen, als sie zu schaffen. Der Beschluß zu schaffen ist nichts anders, als der Act der Schöpfung selber, der nämlich, in Gott von Ewigkeit seiend, seine Wirkungen in der Zeit hervorbringt“ (S. 542.). Nun bitte ich zunächst meine Leser, in diesen Worten eine wenn auch nur leiseste Spur von Entrüstung zu suchen. Ich rede, wo sie vorkommen, gar nicht einmal von der Frage, die uns hier beschäftigt, sondern erkläre, um die Freiheit des Schöpfers zu vertheidigen, weshalb Gott durch die Schöpfung in sich selbst nicht vervollkommnet werde. Nichts anders giebt sich in meinen Worten kund, als daß ich jene Einerleiheit des göttlichen Rathschlusses und der Schöpfung, insofern diese eine Thätigkeit Gottes ist, für ganz gewiß halte. Durfte ich aber etwa dieses nicht, und mußte ich, wie Herr Dieringer, zwischen „Schöpfungsplan und Schöpfungsthätigkeit“ unterscheiden?

Das Wort Plan ist unbestimmt: denn es kann den bloßen Entwurf bedeuten, und so verstanden gehört der Plan der göttlichen Weisheit an; man kann aber mit dem Entwurfe sich auch den Entschluß zu schaffen vereinigt denken, und dann schließt der Plan die Entscheidung des freien Willens, daß die Welt werde, ein. Muß man nun hievon noch das Schaffen selbst, als die Ausführung des Plans, die Vollstreckung des Willensbeschlusses unterscheiden? Das Schaffen ist, wie oben gesagt wurde, ohne Zweifel eine Thätigkeit der göttlichen Allmacht. Nun ist aber nach einer sehr gewöhnlichen Lehre der Theologen [1]) die Allmacht nicht ein Vermögen neben der Vernunft und dem Willen Gottes, sondern die dem Willen und im gewissen Sinne auch der Vernunft inwohnende Macht. Gott wirkt

1) Ausführlich behandelt dieselbe Greg. de Val. De Deo. Disp. I. q. 14. punct. 8.

also unmittelbar durch sein Erkennen und sein freies Wollen, und nicht durch ein Thun, das erst in Folge dieses Wollens einträte. Wird uns ja auch in der h. Schrift selbst die schöpferische Thätigkeit als ein Befehlen geschildert. „Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.“ Und wenn es gleich nachher heißt: „Auch sprach Gott: Es werde die Veste . . . . . Und Gott machte die Veste“; — so werden wir dadurch noch bestimmter belehrt, daß bei Gott Befehlen Machen ist. Oder würde etwa jemand in dieser Stelle der h. Schrift den Sinn finden: Gott sprach zuerst seinen Entschluß aus, die Veste zu machen, und dann machte er sie? Ich glaube nicht; doch wer so deuten wollte, würde nicht bloß durch die ganze vorhergehende und nachfolgende Darstellung, sondern auch durch jene so nachdrücklichen Worte des Psalmisten widerlegt: „Sie (die Himmel) sollen loben den Namen des Herrn! Denn er sprach, und sie sind geworden; er befahl, und sie wurden erschaffen“ (Ps. 148.). — Bei Petavius kann man überdies eine lange Reihe von Zeugnissen finden, in welchen die Väter sehr scharf und bestimmt wiederholen, was Clemens von Alexandrien mit den wenigen Worten ausdrückt: *Μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία· . . . ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ* [2]).

Wenn man nun statt dessen die Macht sich in Gott als ein besonderes Vermögen denkt, das erst in Folge der Entscheidung seines Willens in Thätigkeit trete; dann mag man Schwierigkeit haben zu begreifen, wie diese Thätigkeit, wenn sie ewig ist, nicht auf ewig ihre Wirkungen setzt: aber das ist eine Schwierigkeit, die man durch zu menschliches Denken über die göttlichen Dinge sich selbst bereitet, und die zu überwinden man vergebens zu „Veranschauungsmitteln und wissenschaftlichen Nothbehelfen“ seine Zuflucht nimmt.

Indessen behauptete Herr Dieringer nicht bloß, wenn das göttliche Schaffen ewig sei, müsse auch die Welt ewig sein; sondern legte auch mit ganz besonderm Nachdruck Einsprache wider die Lehre des h. Thomas, daß Gott mit einem Willensacte sich und die Welt wolle. Endlich aber hätten, meint er, die Scholastiker an dem Beispiele Erigena's lernen können, wie ihre Lehre von der Einfach-

1) De Deo l. 5. c. 8.

2) Protrept. Edit. Paris. pag. 31.

heit Gottes zum Pantheismus führe. Doch glaube ich auf all dies hier nichts erwiedern zu müssen. Denn dieselben Vorwürfe waren längst von Günther und Knoodt gemacht worden, und dadurch, daß Dieringer sie einfachhin wiederholt, kann ich mich nicht veranlaßt finden, auch meine Beantwortung derselben zu wiederholen. Ich habe sie, wenn auch kurz, dennoch, wie ich glaube, hinreichend schon in eben dem Bande [1]), den Dieringer beurtheilt, aber ausführlicher und in noch anderer Weise in meinem philosophischen Werke widerlegt [2]); wie ich gegen Ende des letzteren [3]) auch die so eben besprochene Lehre von dem ewigen Schöpfungsacte, der Zeitliches setzt, wider Günther schon vertheidigt hatte. Aber was mein verehrter Recensent nicht dort findet, wo er es finden will, das ist für ihn gar nicht da.

Er stellt mir indeß auch noch Aussprüche mancher Theologen entgegen, und will sogar darthun, daß „auch die Theologie der Vorzeit in vielen ihrer Vertreter kein Bedenken getragen habe, ... die Schöpfungsthat als eine mit dem Zeitbeginn coincidirende aufzufassen." Er führt von den vielen drei, gewiß sehr achtungswerthe Vertreter an. — Beginnen wir vom ältesten. Peter der Lombarde, sagt Herr Dieringer, „bezeugt als Glaubenslehre dieses: Deum in principio temporum mundum creasse et ante tempora aeternaliter exstitisse." Freilich, und wer bezeugt es nicht mit ihm? Aber er hatte auch die Erklärung vorausgeschickt, daß es darum in Gott keinen Beginn eines Wirkens giebt. Wenn wir von Gott sagen, daß er etwas mache oder hervorbringe, so bezeichnen wir dadurch keine Bewegung in ihm, dem Wirkenden — (keinen Uebergang von der Ruhe zur Thätigkeit), noch irgend ein Leiden, sondern eine neue Wirkung seines ewigen Willens; wollen sagen, daß durch diesen ewigen Willen etwas, das noch nicht war, da zu sein anfängt [4]).

---

1) n. 126 ff. 351 ff.

2) Bd. 1. n n. 508 ff. Bd. 2. n n. 893 ff.

3) Bd. 2. n n. 1018 ff.

4) Cum dicimus, Deum aliquid facere, non aliquem in operante motum intelligimus in esse vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, i. e. aeterna ejus voluntate aliquid noviter existere. L. II. D. 1.

Nicht also ein neu oder in der Zeit beginnendes Wirken, sondern nur das ewige Wollen Gottes erkennt Peter der Lombarde als die Ursache der in der Zeit werdenden Dinge. Und wie sollte er, da er, von der Einfachheit Gottes handelnd, den Satz aufgestellt hatte: Quod non est aliquid in Deo, quod non est Deus [1]), und ebenso von dem Wollen Gottes gelehrt hatte, daß es in sich betrachtet — von dem göttlichen Sein nicht unterschieden ist [2]).

Wenn dann ferner der h. Bonaventura, wie manche Theologen der Jetztzeit, sich in seinem „kurzen Lehrbegriff" zu sagen begnügt: Necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate (Breviloq. II. c. 1): so hat er sich doch damit nicht begnügt in seinem theologischen Werke. In diesem finden wir die ganze Lehre von der Einfachheit Gottes in derselben Weise erklärt, wie beim h. Thomas [3]), und insbesondere die Sätze, daß in Gott Wesenheit und Wirksamkeit nicht unterschieden sind [4]), daß der Unterschied, den man zuweilen zwischen der Macht und dem Wirken mache, nicht auf Gott, in dem beides ein und dasselbe ist, sondern auf die Wirkung außer ihm zu beziehen ist [5]). Daß aber Gott ewig thätig sei und doch nicht ewig die Dinge hervorbringe, erklärt Bonaventura daraus, daß er durch das Gebot seines Willens, der nichts anderes als er selbst ist, hervorbringt was er hervorbringt [6]). Freilich, wenn man an demselben Orte nicht lange vorher liest: (Deus) non semper fuit producens, so könnte man glauben, der Heilige lehre gerade, was Dieringer will. Aber man beachte die unmittelbar vorhergehende Erklärung: In doppelter Weise kann man von einer Ursache sagen, daß sie in Thätigkeit sei; in Betracht ihrer selbst, und in Betracht ihrer Wirkung. In ersterer Weise ist Gott immer thätig:

---

1) L. I. D. 8.

2) Non est ei aliud velle et aliud esse. L. I. D. 45.

3) In l. I. D. 45. a. 2. q. 1.

4) In l. I. D. 8. q. 1.

5) In l. I. D. 32. a. 2. q. 2.

6) Deus, qui est in fine simplicitatis et perfectionis, absque omni medio, suae voluntatis imperio, quae non est aliud quam ipse, potest omnia producere ac per hoc in producendo immutabilis permanere. — In l. II. D. 1. a. 1. q. 2.

denn er ist reine Thätigkeit, in der nichts im Zustande der Möglichkeit ist; in der anderen Weise aber (also in Betreff seiner Wirkung,) ist er nicht immer thätig; denn nicht immer brachte er hervor [1]).

Aber mit ganz besonderem Nachdruck beruft sich der Herr Professor auf Petavius. Dieser „gewiegte Kenner und Darsteller des tradionellen Lehrbegriffs" sage, unter dem, was einen Ursprung habe, sei einiges ewig, nämlich der Sohn und der h. Geist, anderes zeitlich, nämlich die geschaffenen Diuge. Dadurch sei zwar noch nicht ausgesprochen, ob die zeitlichen Dinge durch einen ewigen oder nicht ewigen Act Gottes hervorgebracht worden; aber nun paraphrasire Petavius das mosaische „Im Anfange" also: Cum primum ad externarum rerum notitionem se contulit Deus, oder auch: Quando ad procreandum Deus animum adjecit (De opif. sex dier. I. c. 1. n. 18); und somit ist es für Herrn Dieringer außer Zweifel, daß Petavius „die Schöpfungsthat als eine mit dem Zeitbeginn coincidirende" aufgefaßt habe; besonders da ähnliche Redeweisen auch anderwärts bei ihm wiederkehren.

Indessen, unglücklicher als die Berufung auf Petavius konnte nichts sein. Schon gegen Ende des ersten Buches De Deo hatte derselbe von „der Häresie des Neugriechen Palamas" geredet, und als den Grundirrthum derselben hervorgehoben, daß in Gott die Wirksamkeit nach außen von seiner Wesenheit unterschieden, daß sie nicht Gott selbst sei. Im folgenden Buche über die Einfachheit Gottes handelnd, weist er die Sätze, welche die Theologen gewöhnlich aufstellen, aus den Vätern nach, und fügt dann ein besonderes Hauptstück bei, um eben das, was Herr Dieringer „die Einerleiheitstheorie der Scholastiker" nennt, aus der Ueberlieferung zu begründen. Es genügt die Ueberschrift des Hauptstückes zu vernehmen: Declaratur uberius, nullam eorum, quae insunt Deo, aliam esse differentiam, quam sola consideratione et ratione constat (l. 2. c. 7.). Unter dem, was in Gott ist, versteht aber Petavius nicht bloß die

1) Causa duobus modis potest esse in actu: aut in se, ut si dicam: sol lucet, aut in effectu, ut si dicam: sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu; quoniam ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper fuit in actu: non enim semper fuit producens. — Ibid.

Vollkommenheiten, sondern auch die Thätigkeiten, das göttliche Erkennen, Wollen und Wirken, das, wie er ausdrücklich hinzusetzt, die Substanz Gottes selbst ist (n. n. 5. 6.).

Indeß ausdrücklicher wird dies später, wo vom Willen und Wirken Gottes die Rede ist, ausgesprochen und bewiesen. Dort giebt Petavius, wiederum in der Aufschrift eines Hauptstückes, als den zu beweisenden Satz an: Actionem ipsam liberam a Dei substantia non differe, et ex aeterno esse in Deo [1]). Und nach Erwägung vieler Väterstellen schließt er, dies sei vor allem festzuhalten, daß wie der Wille so das Wollen in Gott von der Wesenheit nicht verschieden, daß es Gott selbst und daher ewig wie er sei (n. 12.). Und wenn hier etwa der Herr Professor entgegnete: „Aber wenn das Wollen Gottes Gott selbst ist, so giebt es nur Eines: wie läßt sich also von einem nothwendigen Wollen, womit Gott sich selbst umfängt, und von einem freien, das die Welt hervorbringe, reden?" — so würde Petavius ihn nun gar auf den Satz des h. Thomas, an dem er sich bei mir am meisten gestoßen hat, als auf die gründlichste Lösung jenes „Probleme's" verweisen: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis neque violenta et innaturalis sed voluntaria [2]). Und so dürfte denn Dieringer sich überzeugen, daß es kein Pochen auf ein philosophisches System ist, wenn man derartige Sätze mit Nachdruck hervorhebt.

Aber redet Petavius vielleicht nur von dem Willensbeschluß Gottes, die schöpferische Thätigkeit von diesem unterscheidend? Wie ich schon gesagt habe, thut er in eben diesem Buche ausführlich dar, daß die Allmacht, mit der Gott schafft und wirkt, die Macht seines Willens, und folglich die Thätigkeit derselben Wollen ist [3]). Am Schlusse dieser Beweisführung nun heißt es, daß wir zwar die Allmacht wie auch die Weisheit als Vermögen denken, daß sie aber in Gott ein actus simplicissimus sei, potentiae nihil habens, qui ex omni aeternitate est in Deo, etsi opus nonnisi in tempore

---

1) De Deo l. 5. c. 4.
2) Cont. Gent. l. 1. c. 82.
3) l. 5. c. 7—9.

sequatur (c. 9. n. 9.). Da haben wir also „bei dem gewiegten Kenner und Darsteller des tradionellen Lehrbegriffes" ganz ausdrücklich den in Gott ewigen Schöpfungsact, welcher seine Wirkungen in der Zeit hervorbringt.

Nun fügt Petavius bei, daß wir jedoch über das göttliche Wirken uns kaum anders ausdrücken können, als wir gewohnt sind vom Wirken der Geschöpfe zu reden, so nämlich als wenn das göttliche Wirken von der Macht wie die Thätigkeit, in welcher sie sich äußere, und zu der sie übergehe, verschieden wäre. Und hiedurch finden die Ausdrucksweisen, welche Dieringer mir aus Petavius entgegenstellte, ihre Erklärung. Dieser aber bemerkt, daß hingegen auch umgekehrt die h. Schrift, eben deshalb weil Gottes wirkender Wille ewig ist, zuweilen von zukünftigen Dingen sagt, nicht, daß Gott sie thun werde, sondern daß er sie gethan habe (2. Tim. 1, 9.).

Indem also Petavius am Schlusse des Buches mit dem h. Augustin die Frage stellt, die meinen Gegner peinigt: Si voluntas Dei sempiterna erat, ut esset creatura, nec non sempiterna et creatura? antwortet er mit demselben Kirchenvater: „Secundum illam voluntatem suam, quae cum ejus praescientia sempiterna est, profecto in coelo et in terra omnia, quaecunque voluit, non solum praeterita vel praesentia sed etiam futura jam fecit." (De civ. l. 12. c. 17.) Quod equidem, fügt Petavius bei, sic intelligo, ut, cum Deus voluntate et imperio suo universa moliatur ac procreet, jam illa fecisse dicatur ex aeterno, quae in tempore futura sunt, quorum efficiens voluntatis actio ex aeterno in Deo exstitit ac sit ipsa Dei substantia. Erit autem tunc res quaeque, cum illa temporis pars advenerit, quam idem illud imperium. Dei ejus ortui praescripserit. „Non quia Deus, sagt wiederum Augustin) novam voluntatem, quam non habuit, tunc habebit; sed quia id, quod ex aeternitate in ejus immutabili praeparatum est voluntate, tunc erit." (Ibid. l. 22. c. 2.) [1]). Nun ist es denn wohl genug; vielleicht auch mehr als genug. —

---

1) Bei demselben Kirchenvater lesen wir: (Deus) una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. De civ. l. 12. c. 17.

Jedoch über den nun folgenden Punkt kann ich mich desto kürzer fassen. Ich sage in meinem Werke: „Gemäß der kantischen Ethik, deren Grundlehren Hermes folge, habe der Mensch in seiner eigenen Natur das Princip der Sittlichkeit, und sei eben darum sich selbst Gesetz, so zwar, daß die Vernunft nicht bloß erkenne, was der Mensch thun und lassen soll, sondern daß sie es auch sei, die gebiete und verpflichte" (S. 484.). Dazu bemerkt nun Herr Dieringer, daß die meisten Leser nicht begreifen möchten, weshalb ich jene Lehre mißbillige, indem sie sich nämlich erinnerten, daß der Apostel von dem auch den Heiden in's Herz geschriebenen Gesetze redet, und Moralisten, die gewiß nicht mit Hermes sympathisiren, wie Gousset und Martin, von dem Naturgesetz, das dem Menschen eingeschaffen sei, unbedenklich sagen, es gebiete, verbiete u. s. w. Wenn ich dann noch auf der gleich folgenden Seite als eine alttheologische Lehre den Satz hinstelle, der geschaffene Geist habe, wie seinen Zweck, so das Gesetz seines Wollens außer sich, nämlich in Gott; so trage ich selbst zur Vermehrung der Verwirrung bei, welche meine erste Aeußerung zu veranlassen geeignet sei (S. 37.).

Dem Satze, der die Verwirrung vermehren soll, geht bei mir ein anderer voraus, in welchem ich sage, die folgende Abhandlung werde ausführlich darthun, daß jene Grundlehre der kantischen und hermesischen Ethik im grellsten Widerspruche mit der christlichen Sittenlehre stehe. Und nachdem ich außer dem Satze, den Dieringer anführt, noch andere der kantischen Ethik entgegengestellt habe, fahre ich also fort: „Diese Grundlehren der christlichen Ethik als wahr vorausgesetzt" . . . . . Nun frage ich, ob nicht jeder verständige Leser, dem die Verwerflichkeit jener Lehre Kant's nicht einleuchtet, und dem die von Dieringer erwähnten Zweifel kommen, in der folgenden Abhandlung die Lösung dieser erwarten muß? Es genügte aber, das Inhaltsverzeichniß zu lesen, um sie sofort zu finden. Aber das ist nun einmal die Weise meines Recensenten; dort, wo ihm sich Zweifel darstellen, gerade dort muß ihre Lösung stehen; sonst sind sie von mir nicht gelöst, und mein Vortrag unklar, verwirrend, verfänglich. Ist es denn im Lehrvortrag nicht oftmals nöthig und allgemein gebräuchlich, Sätze, die man erst später beweist, einstweilen als wahr anzunehmen?

So komme ich denn zum letzten Punkte, über den sich der Herr Professor wiederum sehr verbreitet, obwohl, wie gewöhnlich, ohne in die Sache selbst sich tiefer einzulassen. Nach Anführung einer ziemlich langen Stelle aus meiner Abhandlung über den Zweck der Schöpfung legt er die Gründe vor, weshalb er in einigen meiner Worte die Ansicht ausgesprochen finde, daß „die Vindicativstrafen Gottes, obgleich sie gerecht seien, nicht von der vergeltenden Gerechtigkeit verlangt werden." Damit sei er nicht einverstanden, und finde sich aus zwei Gründen verpflichtet, „diese Meinungsverschiedenheit wenigstens zu constatiren." Weil ich nämlich „als Anwalt der Theologie der Vorzeit das Wort führe, so habe er zu notiren, daß die Theologie der Jetztzeit, zumal in Deutschland, anders lehre. Doch stelle er in Abrede, daß die obige Meinung die sententia communis theologorum irgend einer Zeitperiode repräsentire." In der hermesischen Schule freilich sei sie gelehrt worden, und eben dies der zweite Grund, weshalb er davon rede. „Es befremde ihn nämlich, daß ich eine Ansicht über die strafende Gerechtigkeit Gottes aufstelle, welche so manche Anklänge an die hermesische Zurechtlegung dieses Punktes enthalte, ohne das Bedürfniß zu fühlen, mittelst einer kurzen Darlegung der Unterschiede die scheinbare Verwandtschaft abzulehnen. Bekanntlich habe das päpstliche Breve Dum acerbissimas außer vielen andern Punkten der hermesischen Theologie auch deren Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit angefochten (sic)." Darunter sei aber nach allgemeinem Dafürhalten die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, zumal die strafende, zu verstehen, von welcher Hermes lehre: Gott strafe nicht seinetwegen d. i. um seiner beleidigten Majestät Genugthuung zu verschaffen, sondern der Geschöpfe wegen, aus Rücksicht auf ihr Recht und ihr Wohl; somit „könne er auch ohne alle Genugthuung und Strafe verzeihen." Diese Lehre, bemerkt dann schließlich mein Recensent, komme besonders in der Erlösungstheorie in Betracht, und es scheine ihm, daß auch ich „die tridentinische Lehre von der Nothwendigkeit der Erlösung mittelst sühnender Genugthuung durch den Gottmenschen nur voraussetzungsweise geltend machen könne" (S. 51—54.).

Hätte der Herr Professor es für gut gefunden, ehe er über den ersten Band meines Werkes schrieb, auch den letzten zu lesen; so hätte er sich den langen Beweis, daß ich der Ansicht sei, die er

bestreitet, ersparen, und was er von der Erlösungstheorie beifügt, mit aller Bestimmtheit aussprechen können. Denn in jenem Bande wäre er auf die Stelle gestoßen: „Der h. Anselm [1]) scheint allerdings zu lehren, daß wir nicht anders als vermittelst einer vollkommenen Genugthuung für unsere Sünden erlöst, und daß eine solche Genugthuung nur von dem Gottmenschen geleistet werden konnte. Aber was den ersten dieser beiden Punkte betrifft, so wich darin nicht zuerst Scotus [2]), sondern vor ihm Alexander von Hales [3]), der h. Bonaventura [4]), der h. Thomas [5]) und andere vom h. Anselmus ab. Es lehren diese, wie alle spätern Scholastiker, daß Gott auch auf andere Weise uns erlösen, und die Sünden ohne vollkommne, ja ohne alle Genugthuung vergeben konnte. Aber in der Voraussetzung, daß Gott, um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, eine vollkommne Genugthuung forderte, habe diese nur vom Gottmenschen geleistet werden können; und manche, namentlich der h. Bonaventura sind der Meinung, daß auch der h. Anselm nichts anders habe sagen wollen" (S. 52.). Bald nachher erkläre ich mich also: „Auch nach der Theologen Lehre [6]) war die Genugthuung durch den Gottmenschen nothwendig; aber nur in Folge der Weltordnung, die Gott mit freiem Entschlusse bestimmt hatte. Wollte Gott sich des Menschen erbarmen, so konnte er es in der gegenwärtigen Weltordnung nur in Folge einer vollkommnen Genugthuung; diese aber konnte, wie wenigstens alle Nicht-Scotisten lehren, nur durch den Gottmenschen geleistet werden. Die gegenwärtige Weltordnung ist nämlich eine solche, in welcher das Böse nach seinem ganzen Verdienste bestraft, und Verzeihung nur unter der Bedingung einer Sühne gewährt wird. Daß die bestehende Weltordnung eine

1) Cur Deus homo. l. 1. c. 19. seqq. l. 2. c. 6. seqq.

2) In l. 3. d. 19. et 20.

3) P. 3. q. 1. m. 3. a. 4.

4) In l. 3. d. 20. q. 1. 2.

5) S. p. 3. q. 1. a. 2. q. 40. a. 2. In l. 3. d. 20. q. 1., wo wir lesen: Quantum est de potentia Dei, Deus posset peccatum absque omni poena dimittere, nec injustus esset si hoc faceret; sed quantum est ex parte illius, qui peccavit, secundum ordinem, quem nunc imposuit Deus rebus, non potest peccatum congrue sine poena dimitti.

6) Es war im vorhergehenden Satze von der Philosophie die Rede.

solche sei, lehrt die ganze Offenbarung; die Vernunft aber lehrt nicht, daß es keine andere geben konnte. Wohl sieht sie ein, daß die gegenwärtige weise und heilig ist; aber sie hat keine Gründe zu behaupten, daß es unweise und unheilig, folglich ein Widerspruch mit Gottes Wesen sein würde, wenn Gott den gefallenen Menschen die Gnade der Buße uud Besserung ohne eine Sühne seiner Gerechtigkeit hätte geben, oder alle seine Geschöpfe, wie die Engel, in der Sünde, die sie begangen, lassen wollen" (S. 54.).

Wären diese Stellen meinem Gegner unter die Augen gekommen, so würde er vielleicht auch nicht so zuversichtlich geläugnet haben, daß die Lehre, welche er angreift, zu irgend einer Zeit unter den Theologen allgemein gewesen. Denn worin die größten Scholastiker und die Häupter der Schulen vollkommen übereinstimmen, das darf man zuverlässig für die wenigstens zu ihrer Zeit herrschende Lehre ansehen. Jene, von der wir reden, mußte es auch noch zu Suarez Zeiten sein; denn er bezeugt ausdrücklich ihre Allgemeinheit [1]). Will man aber noch spätere Scholastiker, so verweise ich auf die Cardinäle Lugo [2]) und Gotti [3]) und den mehr erwähnten Kilber [4]). Ueber die Erlösung stellen sie, was ich oben als Ansicht der alten Schule angegeben habe, als Lehrsatz auf; den Satz über die göttliche Gerechtigkeit aber, um den es sich hier zunächst handelt, schicken sie als einen von denjenigen voraus, welche als gewiß gelten und kaum eines Beweises bedürfen. Lugo fügt auch noch ausdrücklich bei, daß er allgemein anerkannt sei. Endlich darf ich auch meinen Gegner auf Petavius verweisen, der nämlich den Scholastikern in dieser Frage vollkommen beistimmt, und die Meinung des h. Anselm aus den Vätern sowohl als durch Vernunftgründe widerlegt [5]).

---

1) Dupliciter intelligi potest Deus humanum genus reparare: uno modo ex misericordia et liberalitate, alio modo servata perfectae justitiae aequitate. Dico ergo 1°. Non fuit simpliciter necessarium, hominem liberari a malo culpae et poenae, in quo jacebat, servato justitiae rigore et condigna satisfactione interveniente: fuit tamen id convenientissimum. Tota conclusio certa est et communis Sanctorum & Theologorum. De Incarn. Disp. 4. s. 2.

2) De Incarn. Disp. 2. sect. 1. n. 3.

3) De Incarn. q. 3. dub. 3. §. 1.

4) De Incarn. Diss. 5. sect. 2. a. 1.

5) De Incarn. l. 2. c. 13. n. 6—12.

Herr Dieringer nun legt keinen Beweis für die entgegengesetzte Meinung vor, sondern sagt, daß er dieser „aus den von den Theologen vorgetragenen Gründen" beipflichte, und citirt Lessius und Liebermann, zugleich auf den römischen Katechismus verweisend. Um von diesem zu beginnen, so lehrt er, wie auch das tridentinische Concil, (Sess. v. can. 3.) nichts anders, als daß Christus der Herr für uns der göttlichen Gerechtigkeit, auch wenn sie nach ihrer größten Strenge verfahre, überreichlich genug gethan, und daß eine solche Genugthuung von keinem Geschöpfe geleistet werden konnte. Steht etwa das mit der oben vorgelegten Lehre der Theologen in Widerspruch? — Liebermann redet allerdings von unsrer Frage wie von einer Streitfrage, und giebt der Ansicht, welche Dieringer für die seinige erklärt, den Vorzug, ohne jedoch irgend einen Theologen zu nennen, dem er hierin folge. Welche Gründe also führt er an? In Gott, dem vollkommensten Wesen, sei keine Ungerechtigkeit denkbar; unmöglich könne das heiligste Wesen die Welt regieren, ohne alle Rücksicht auf das sittlich Gute und Böse, ohne Gesetze zu geben, und die Uebertreter derselben als Verächter seiner Majestät zu strafen; endlich erheische auch das Wohl der Geschöpfe selbst eine sittliche Weltordnung, diese aber sei ohne Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen nicht möglich [1]).

Man sieht also, in welchem Mißverständniß Liebermann, und Dieringer, der sich auf diese Gründe wider mich beruft, befangen sind. Die Lehre, welche die Theologen vortragen, ist dem Gesagten zufolge diese: In der gegenwärtigen Weltordnung bleibt keine Schuld unbestraft, wird keine Sünde ohne volle Genugthuung erlassen. Gott verleiht nämlich keinem Sünder die Gnade, durch die er sich bekehren kann, es sei denn in Ansehung Christi, der für alle genug gethan, und erläßt keinem, der sich bekehrt, Schuld und Strafe, es sei denn wegen eben dieser Genugthuung. Aber er konnte eine Ordnung des Heiles einführen, in welcher er den Sünder durch seine Gnade zur Buße weckte, und dem Büßer verziehe, ohne strenge, ja ohne alle Genugthuung. Aber daß er den Sünder in seinen Sünden lassen, und ihn trotzdem gleich dem Unschuldigen behandeln,

1) Inst. theol. Tom. 3. l. 1. c. 3. §. 5.

daß er sich gegen Tugend und Laster gleichgültig verhalten könne; wer hätte das je behauptet?

Und wenn dies nicht in der oben erklärten Lehre der Theologen von der Genugthuung liegt, so liegt es noch viel weniger in der Stelle meines Buches, mit der mein Gegner sich beschäftigt. Von den Zwecken Gottes redend hatte ich, einen Gedanken des h. Augustin verfolgend, den Satz zu begründen, daß Gott aus Güte handeln kann, ohne von der Güte bestimmt zu werden. Zur Erläuterung weise ich auf die Lehre von der Gnadenwahl hin, die in den Worten des Apostels ausgesprochen ist: „Er erbarmt sich, wessen er will, und er verhärtet, wen er will.“ Ich rede somit hier ganz und gar nicht, wie dies in jener Lehre der Theologen geschieht, von einer etwa möglichen Heilsordnung, sondern von der, welche wirklich besteht; und darum muß, was ich von der Gerechtigkeit Gottes sage, selbst in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge wahr sein. Ist es aber dies etwa nicht? Was sage ich? „Es gibt Fälle, in welchen weder die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß er strafe, noch die Barmherzigkeit, daß er schone . . . . . In den Fällen also, wo Gott frei ist zu strafen oder zu schonen, ist weder in seiner Barmherzigkeit ein Grund, der ihn zum Schonen, noch in seiner Gerechtigkeit ein Grund, der ihn zum Strafen bewegen müßte, d. h. der ihn bestimmte, das eine dem andern vorzuziehen. Aber wenn er nun straft, so übt er doch Gerechtigkeit, und wenn er schont, so übt er doch Barmherzigkeit. Die Gerechtigkeit ist also der Grund, weshalb er straft, und die Barmherzigkeit der Grund, weshalb er schont; aber weder die eine noch die andere ist ein bewegender oder bestimmender Grund“ (S. 690). Gegen all dieses wendet auch Herr Dieringer nichts ein; aber nun habe ich nach den Worten: „In den Fällen also, wo Gott frei ist“ eingeschaltet: „und er ist es in allen, in welchen nicht ein vorhergehender Beschluß seiner Freiheit, eine Drohung oder Verheißung, ein bestimmtes Verfahren nothwendig macht;“ — und auf diesen eingeschalteten Satz ist der ganze Angriff gerichtet.

Nun möchte ich aber wissen, ob derselbe, wofern man nur den nächsten und natürlichen Sinn der Worte festhält, könne geläugnet werden? Denn welcher ist dieser Sinn, wenn nicht: es giebt keinen Sünder, dessen Gott sich nicht erbarmen, und es giebt keinen, den er sich nicht könnte verhärten lassen, es sei denn, daß eine

freie Drohung oder Verheißung vorhergegangen? Vom gegenwärtigen Leben ist dies gewiß außer Zweifel: daß aber dem Sünder nach dem Tode keine Barmherzigkeit mehr zu Theil wird, ist eine freie Anordnung Gottes. — Doch nehmen wir an, der nächste Sinn meiner Worte wäre nicht, Gott könne in allen einzelnen Fällen, sondern er könne in allen zusammen genommen schonen; auch dann würde der Satz, insofern hier nur von der Gerechtigkeit die Rede ist, nicht falsch werden. Denn daß Gott sich aller erbarme, und keinen sich verhärten lasse, streitet nicht mit seiner Gerechtigkeit, obwohl daraus nicht folgt, daß es auch mit seinen übrigen Vollkommenheiten übereinstimme. — Nur dann kann man, was ich gesagt habe, beanstanden, wenn man meine Worte dahin deutet, daß sie die nicht sowohl falsche, als unsinnige Lehre, die Liebermann bekämpft, ausdrücken: Gott könne die Sünder in ihren Sünden lassen, ohne über sie irgend welche Strafen zu verhängen. Wenn mich nun die Billigkeit, welche nicht gestattet, was gut gedeutet werden kann, schlecht zu deuten, wider eine solche Auslegung meiner Worte nicht schützte; so mußte mich wenigstens die ausdrückliche Berufung auf den Ausspruch des Apostels schützen. Denn durch diese gab ich doch gewiß deutlich zu erkennen, von welcher Schonung ich redete. Zudem hatte ich, und zwar in eben dieser Abhandlung, ausführlich dargethan, daß Gott, die Schöpfung vorausgesetzt, nicht frei war, eine sittliche Ordnung einzuführen, und eben das Gesetz, welches wir das natürliche nennen, seinen vernünftigen Geschöpfen aufzuerlegen; von dieser nothwendigen Ordnung aber gab ich die Erklärung, daß sie für die Verächter des Gesetzes die größte aller Strafen, die Verstoßung von Gottes Angesicht, einschlösse.

Obgleich ich nun an der Stelle meines Buches, wie schon bemerkt, von der bestehenden Heilsordnung rede, und die Lehre von einer andern möglichen nicht berühre, so gebe ich doch gern zu, daß aus dem, was ich über die Gerechtigkeit Gottes sage, jene Lehre, daß nämlich Gott auch ohne Genugthuung und Strafe dem Sünder verzeihen könne, sich herleiten lasse; und daß dieses mein Gegner gethan, darüber beschwere ich mich nicht. Wenn nun seine Berufung wider dieselbe auf die Gründe, die Liebermann vorbringt, kein Gewicht hat, weil diese Gründe eine monströse Meinung, die wohl nie mag aufgestellt worden sein, bekämpfen: so müssen wir noch

sehen, ob wir mit mehr Recht auf Lessius verwiesen werden. Was also lesen wir bei diesem? Die Strafgerechtigkeit könne und müsse in Gott gedacht werden, „weil sie in ihm nicht, wie in einem untergeordneten Richter oder Statthalter, sondern wie im Fürsten sei, der nicht gebunden ist, die Strafe zu verhängen, sondern Gnade für Recht ergehen lassen kann.“ Das wäre also das gerade Gegentheil von dem, was Dieringer will. Allein Lessius fügt bei: „nur sich selbst, keinem Höheren über ihm, schulde Gott die Ausübung der strafenden Gerechtigkeit.“ Wohl, aber weßhalb und wie schuldet er sie sich selbst? weil, wie Herr Dieringer sagte, „seine Wesensbeschaffenheit sie geradezu verlangt?“ Nein, sondern „weil es seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit sehr geziemt, und weil er es zu seiner Ehre und dem Wohle des Ganzen so bestimmt hat“ [1]). — Wenn Lessius aus diesem Geziemen eine Nothwendigkeit herzuleiten beabsichtigte, wie konnte er dann oben sagen, Gott könne auch die Strafe erlassen? und weßhalb fügte er hier noch bei: „und weil er es so bestimmt hat“? Aber zum Unglück für Herrn Dieringer haben wir noch ein anderes Werk von Lessius; und was lesen wir in diesem? Daß die Menschwerdung nicht absolut, sondern nur „voraussetzungsweise“ nothwendig war, beweist er daraus, daß die göttliche Weisheit und Macht mehr als einen Weg hatte, das Menschengeschlecht wieder herzustellen. Denn erstlich konnte Gott alle Schuld und Strafe ohne Genugthuung erlassen. Als höchster Richter ist er nämlich nicht gebunden, immer Gerechtigkeit zu üben und die Sünden zu bestrafen, und als höchster Herr fügt er durch Schonung niemand Unrecht zu, noch verletzt er die Gerechtigkeit, da er zu ihrer Ausübung nicht verpflichtet ist. Denn wie jedweder, was sein ist, verschenken kann,

---

1) Hanc virtutem (justitiae vindicatricis) proprie esse in Deo, ex eo colligitur, quod nullam imperfectionem in suo conceptu involvat aut supponat, sicut justitia commutativa aut distributiva stricte accepta: non enim requirit strictam obligationem in vindicante, cui satisfaciat, ut patet in republica libera, et in principe supremo, cui potest poenam condonare . . . . Itaque neque reo neque mundo obstrictus est nexu justitiae ad plectenda peccata, sed solum sibi ipsi; quia decet valde ipsius justitiam et sanctitatem, et quia ita statuit ad suam gloriam et bonum universi. De perf. div. l. 13 c. 3 n. 15.

so kann er auch, was man ihm schuldet, erlassen [1]). Auf den Einwurf aber, daß man doch mit vielen Gründen beweise, wie sehr die Menschwerdung den göttlichen Eigenschaften entspreche; erwiedert er, aus diesem Entsprechen dürfe man nicht die Nothwendigkeit folgern. Auch die Erschaffung der Welt und die Berufung der Menschen und Engel zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit, (nämlich zum übernatürlichen Ziele) entspreche in hohem Grade der Güte Gottes; dennoch aber konnte Gott auch nicht erschaffen und nicht berufen. So Lessius.

Was werde ich nun endlich zu der Anschuldigung sagen, daß ich eine Ansicht aufgestellt, die so manche Anklänge an die hermesische, vom h. Stuhle (nicht „angefochtene", sondern) verurtheilte Lehre enthalte, ohne durch Darlegung der Unterschiede die scheinbare Verwandtschaft abzulehnen? Man kann, wie bemerkt, aus dem, was ich über die göttliche Gerechtigkeit sage, folgern, daß Gott dem Menschen die Strafe erlassen und ohne Genugthuung verzeihen kann, und dies sagt allerdings auch Hermes an mehr als einem Orte. Nun war es mir zwar sehr wohl bekannt, daß „die Theologie der Jetztzeit, zumal in Deutschland" (vielleicht nur in Deutschland) „anders lehrt;" aber daß man geglaubt habe, dieser Satz, den die berühmtesten Theologen der Vergangenheit übereinstimmend behaupten, gehöre zu dem, was der h. Stuhl an Hermes Lehre rüge, das war mir völlig unbekannt und nie in den Sinn gekommen. Ich hatte immer selbst geglaubt und von andern gehört, jene Verurtheilung treffe die Behauptung, daß Gott nicht seinetwegen d. i. zur Sühne seiner verletzten Majestät, sondern nur der Geschöpfe wegen strafe. Ist aber in dem, was ich gesagt habe, irgend ein Anklang an diese Lehre zu finden? — Uebrigens war es meine Absicht, die Lehre der Vorzeit über die göttliche Gerechtigkeit dort, wo sie ihre bedeutungsvollste Anwendung

---

1) Potuit gratis remittere omnem culpam et poenam: cum enim sit supremus judex, potest in exequenda justitia et vindicandis poenis dispensare; et cum sit absolutus Dominus, nemini faciet injuriam: neque idcirco laedet justitiam; quia non obligatur, ut justitiam exerceat. Sicut enim unusquisque potest donare, quod suum est; ita etiam condonare et remittere, quod sibi debitum, absque injustitiae noxa. In D. Thomam. De Incarn. q. 1. a. 2. d. 1.

findet, d. i. in der Christologie, wider Hermes einerseits, und wider jene neueren Theologen, denen Dieringer beistimmt, andrerseits zu vertheidigen.

Ich will die Besprechung dieser Einrede nicht schließen, ohne eine höchst auffallende Bemerkung Herrn Dieringers, die ihr kurz vorhergeht, noch zu erwähnen. Zwischen Zweck und Motiv, sagt er, sei zu unterscheiden. Wer z. B. eine wohlthätige Stiftung mache, könne dazu ebenso wohl von Ehrgeiz als von Menschenliebe angetrieben werden. Nachdem er sodann in Kürze gezeigt hat, daß in Gott das Motiv d. i. der Grund, weßhalb er schaffe, sein höchster Wille, der Zweck aber zwiefach sei, nämlich die göttliche Ehre und das Wohl der Geschöpfe; wiederholt er, was er schon anfangs gesagt, daß ich, wie dies bei Behandlung dieser Frage gewöhnlich sei, nur vom Zwecke handele. Und doch habe ich die sehr gebräuchliche Unterscheidung zwischen finis operis und finis operantis nicht etwa bloß angeführt und erklärt, sondern sie sogar der Eintheilung meines Vortrags zu Grunde gelegt, und eben durch ihre Anwendung die Frage zur Entscheidung zu führen gesucht (S. 676 ff.). Ist etwa dies eine andere Unterscheidung als jene, von der mein Gegner redet? Um so unbegreiflicher aber ist es mir, daß dies ihm entgehen konnte, da ich sie fast mit denselben Worten, wie er, vorlege, und mich zu ihrer Erläuterung ganz ähnlicher Beispiele bediene. Freilich wenn er dann in dem, was der Kirchenrath von Trient über die Ursachen unserer Rechtfertigung lehrt [1]), „eine officielle indirecte Sanction“ jener Unterscheidung finden will; so muß ich gestehen, daß ich seine Gedanken nicht erfasse. Dem Motiv, sagt er, entspreche in jener kirchlichen Lehrbestimmung die causa efficiens, dem Zwecke die causa finalis.

Wohl dürften meine Leser erwarten, daß ich nach Erörterung der Punkte, welche Herr Professor Dieringer in seiner Recension zur Sprache gebracht hat, auch auf die Vorrede, welche er dieser in der Flugschrift vorausschickt, noch manches erwiederte; um so mehr, als er nicht verhehlt, daß er bei den Antworten, die er „die Neuen“ „den Alten“ geben läßt, meine Schrift über die alten und die

---

1) Justificationis causae sunt, finalis quidem gloria Dei et Christi et vita aeterna, efficiens vero misericors Deus . . . . Sess. VI. cap. 7.

neuen Schulen im Auge hatte. Allein es wird sich in Bälde eine andere Gelegenheit bieten, jene seine Antworten, so viel es nöthig scheint, zu berücksichtigen; vor der Hand begnüge ich mich mit einer Bemerkung in Betreff des Gebrauches der lateinischen Sprache beim Unterricht in den höheren Wissenschaften. An allen theologischen und philosophischen Lehranstalten außerhalb Oesterreichs, „auch an jenen, welche unter der unmittelbaren Auctorität der Diöcesan-Bischöfe stehen," sei, sagt Herr Dieringer, „unsere deutsche Sprache die Unterrichtssprache." „Sollte unsern Bischöfen bis zu dieser Stunde der Sinn für das kirchlich Schickliche und Nützliche abgehen?" (S. XI.) Ist es nicht höchst befremdlich, wie mein verehrter Gegner so fragen konnte, ohne sich zu erinnern, daß die in Cöln zur Synode versammelten Bischöfe, was sie in dieser Beziehung für „das kirchlich Schickliche und Nützliche" hielten, mit allem Nachdrucke ausgesprochen haben? Vehementer etiam Synodus haec multis de causis desiderat, et quantum fieri potest, inculcat, ut in posterum praelectiones theologicae, praesertim vero exercitationes et disputationes theologicae lingua latina habeantur (P. II. c. 26).

Was dann die Sätze betrifft, die den Schluß der Vorrede bilden, so wird, was ich über dieselben im allgemeinen zu sagen habe, hinlänglich an den Tag legen, weßhalb ich nicht glaube, sie einzeln erwägen zu müssen. Wo immer streitende Parteien sich gegenüberstehen, ist nichts so gewöhnlich, als daß jene, welche im Unrecht ist, der andern Ansichten und Absichten zuschreibt, deren Bekämpfung eben so leicht als geeignet ist, Unerfahrene von vornherein zu gewinnen. Ueber was haben wir Katholiken uns mehr zu beklagen, als daß gar viele protestantische Schriftsteller nicht aufhören, als katholische Lehre oder Tendenz zu bestreiten, was die Katholiken seit drei Jahrhunderten laut und immer lauter verläugnet haben? Nicht anders benehmen sich die Wortführer des Liberalismus denen gegenüber, die Recht und Ordnung aufrecht erhalten möchten; und so gelingt es ihnen, vor der Menge als edle Streiter für die Würde und Rechte des Menschen, für das Wohl und die höhere Bildung der Völker zu erscheinen. Ist es nun nicht traurig, in den Kämpfen auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft eben diesem Mangel an Wahrheit zu begegnen? Der erste Satz, den Dieringer aufstellt, ist: „Für ka-

tholische Lehrer der Philosophie und Theologie versteht es sich ganz von selbst, daß sie ihre Arbeit im Anschlusse an die innerkirchliche Entwicklung ihrer respectiven Wissenschaft zu vollziehen haben." Hierauf läßt er sechs andere folgen. „Es habe immer verschiedene Schulansichten gegeben; unkatholisch sei nur das Bestreben der Schulen oder Köpfe, ihre Meinung zur allein berechtigten zu machen, oder gar für Kirchenlehre auszugeben." „Die Berechtigung der Meinung sei lediglich nach der in der Kirchenlehre und Offenbarung gegebenen Wahrheit zu bemessen, und jeder habe das Recht diesen Maßstab anzulegen." „Die Scholastik behandle manche Lehrpunkte, die heute kaum berührt werden; wohingegen die heutige Wissenschaft sich mit Problemen befasse, welche die Vorzeit kaum anrege, geschweige denn löse." „Theologische Fragen seien nach den Prinzipien der Theologie zu beantworten, und dem theologisch Gewissen habe das philosophisch angeblich Gewisse zu weichen." „Diejenige Philosophie sei die relativ beste, welche mit dem Inhalte des Glaubens am meisten übereinstimme." „Der Theologie im engern Sinne komme heutzutage ganz besonders zu statten, was die biblischen, patristischen und historischen Forschungen ermittelt haben."

Indem also Herr Dieringer diese Sätze als „das Gutachten" hinstellt, für welches er durch seine theils gegen mich, theils gegen jene, die er Neuscholastiker nennt, gerichtete Polemik die Zustimmung recht vieler Leser zu gewinnen wünsche: läßt er alle Unerfahrne glauben, es handele sich gar nicht um das, was ich vorgebe, um den Anschluß nämlich an die altkirchliche Wissenschaft; was er und andere mißbilligen, seien nur die Ausschweifungen, welchen er die sechs folgenden Sätze entgegenstelle. Kann aber etwas ungerechter sein, als diese Bestimmung der Streitfrage? Nachdem nun die Wahrheit oft und nachdrucksvoll nicht nur ausgesprochen, sondern auch beleuchtet worden ist, mag es sich — in der Theorie — für alle katholische Gelehrten von selbst verstehen, daß sie mit ihrer Wissenschaft in der kirchlichen Vorzeit wurzeln müssen: aber war dies die allgemeine Ueberzeugung, als jene, welche Dieringer bekämpft, für die alte Wissenschaft das Wort zu nehmen begannen? Wenn das, woher dann die fast allgemeine Unkenntniß und die aus ihr entspringende Verachtung oder Anfeindung der Vorzeit? Hat uns denn nicht Herr Professor Dieringer selbst — auch mir muß endlich ein

freies Wort gestattet sein — in eben diesen Artikeln Beweise genug gegeben, daß er auf dem Gebiete der vorzeitlichen Theologie nichts weniger als bewandert ist? Was aber die Sätze betrifft, welche verwerfliche Uebertreibungen abweisen sollen; so möchte ich wissen, wo und wie die namhaftesten Vertheidiger der alten Wissenschaft, Clemens, Stöckl, v. Schäzler, Hettinger, Denzinger oder andere, ich will nicht sagen die entgegengesetzten Meinungen behauptet, sondern nur Gelegenheit gegeben hätten, sie bei ihnen zu vermuthen. Im Gegentheil haben sie dieselben, wo immer die Rede darauf kam, wenn nicht widerlegt, wenigstens mit Entschiedenheit abgewiesen. Insofern aber Dieringer jene seine Sätze als solche hervorhebt, denen er durch eine, hauptsächlich wider mich gerichtete Schrift die Zustimmung der Leser gewinnen möchte; dürfte ich mich im Innersten der Seele empört finden. Denn ich habe alle diese Punkte einzeln und ausführlich erörtert[1]): und nun schreibt man mir das gerade Gegentheil von dem zu, was ich als das Richtige und Wahre vertheidigt habe. Wohl mag es sich mein Gegner „verbitten, mit jenen Ausnahmen der katholischen Gelehrtenwelt Deutschlands in eine und dieselbe Klasse versetzt zu werden, deren Antischolastik und Freiheit der Wissenschaft auf einem bewußten oder unbewußten Bruche mit den Prinzipien des Katholicismus zu beruhen scheint" (S. VII.). Ich glaube nicht, daß er dies zu befürchten hat, von mir gewiß nicht; aber dies hebt die Thatsache nicht auf, daß er im Kampfe wider mich auf dieselbe ungerechte Weise, wie jene, auf die er hinweist, verfährt. Indeß wird mich dies nicht abhalten, wenn Gott mir das Leben fristet, meine Arbeiten, so wie ich sie angefangen habe, fortzusetzen; wiewohl ich zweifle, ob ich mich jemals wieder zur Abfassung einer Streitschrift entschließen werde.

---

1) Theologie der Vorzeit. Erster Band n. 3. Letzter Band n. 11. 15—18. 44. 59—61. 86—89. 95—97. 328—330. 520—536. 617—625. — Philosophie der Vorzeit n. 10. 17.

A. M. D. G.

Berichtigungen.

Seite 6	Zeile 6	von	unten	nach Folge lies an	
„ 9	„ 1	„	oben	statt alle lies allen	
„ 10	„ 18	„	„	vor mit streiche sich	
„ 22	„ 7	„	unten	nach dieselbe schalte ein: theils wegen der Verbindung mit andern Untersuchungen	
„ 25	„ 16	„	oben	statt vorgeblichen lies vergeblichen	
„ 28	„ 11	„	unten	„ aufgehoben „ aufgegeben	
„ 30	„ 19	„	oben	nach indem lies er	
„ 31	„ 4	„	„	statt der lies dem	
„ 32	„ 13	„	unten	„ wahrscheinlicher lies wahrscheinlich	
„ 37	„ 13	„	„	„ verfehlte lies verhehlte	
„ 48	„ 1	„	„	nach kirchliche „ Leben	
„ 57	„ 9	„	„	statt ich will „ will ich	
„ 61	„ 14	„	oben	„ er lies mein Gegner	
„ 69	„ 2	„	unten	„ unterfen lies unterwerfen	
„ „	„ 1	„	„	„ dem lies den	

Kleutgen, Joseph,

Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit

Bd.: 2

Münster 1868